gîndirea sălbatică



TRADUCERE: I. PECHER

SUPRACOPERTA ŞI COPERTA: H. GUTTMAN

Claude Lévi-Strauss

GÎNDIREA SĂLBATICĂ

TOTEMISMUL AZI

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
BUCUREŞTI, 1970

CU O PREFAȚĂ DE PROF. MIHAI POP

Prefață

În cercetările de antropologie socială / culturală, antropologia structurală aduce un mănunchi de principii înnoitoare și o nouă orientare metodică. Ea își găsește expresia cea mai completă dar și cea mai complexă în opera lui Cl. Lévi-Strauss, operă ce marchează un moment important în dezvoltarea antropologiei contemporane și dă loc, pe planul larg al științelor umane, la vii dezbateri.

Principiile și analizele structuraliste fiind aplicate dincolo de matematică și logică, de fizică și biologie, de lingvistică, psihologie și antropologie și în alte domenii și adesea în domenii diferite la probleme de același tip sau în același domeniu la probleme de tipuri diferite, termenul a căpătat prin extensiune o încărcătură de sensuri ce nu îi sînt proprii. În științele umane structuralismul a fost considerat uneori de pseudostructuraliști, alteori de antistructuraliști, ca un curent filozofic ori ca o nouă concepție despre lume, sau ca o ideologie care opune relațiile de structură, în mod greșit, relațiilor sociale reale.

Luînd distanță față de aceste poziții neștiințifice, Cl. Lévi-Strauss a precizat în *Hommage aux sciences de l'homme*, că „Structuralismul sănătos practicat nu aduce un mesaj, nu deține cheia cu care se pot deschide toate broaștele, nu are pretenția de a formula o nouă concepție despre lume și nici măcar despre om, se ferește să elaboreze o terapeutică sau o filozofie". (Cuvînt rostit la 11 ianuarie 1968 cu ocazia Conferirii medaliei de aur a Centrului Național de Cercetări Științifice al Franței, publicat în „Information sur les sciences sociales", VII, 2, 1968, 10).

Antropologia structurală este deci o atitudine și o metodă științifică. Structura fiind un sistem transformațional cu legi

proprii ce derivă din corelațiile din cadrul sistemului și sînt opuse proprietăților elementelor, se păstrează și se îmbogățește prin însuși jocul transformărilor, fără ca acestea să-i depășească limitele sau să recurgă la elemente externe. Ea se caracterizează prin totalitate, transformări și autoreglaj și este formalizabilă. Formalizarea este rezultatul analizei structurale pe cînd structura există independent de ea. Formalizarea poate fi tradusă în ecuații logico-matematice. Structura poate fi deci exprimată prin modele cibernetice (I. Piaget: *Le structuralisme,* Paris, 1968, 6—16).

Operînd cu analiza structurală și modelarea, antropologia structurală se ocupă de manifestările cele mai elementare dar totodată și cele mai universale ale umanității. Ea tinde spre înțelegerea globală și coerentă a omului încercînd, pe cît este posibil, să depășească modul propriu de a-l privi al diferitelor științe umane, pentru a le înlocui în cadrul unei științe a naturii. Ea devine astfel o știință fundamentală, pe care se vor sprijini în chip necesar celelalte științe umane. Este o adevărată infrastructură a acestora, oferindu-le datele fundamentale pentru cunoașterea omului. (G. Fleischmann, *L'esprit humain selon Claude Lévi-Strauss.* „Archives européennes de sociologie", VII 1, 1966, 27—28).

Cercetînd problemele de bază ale antropologiei sociale / culturale: relațiile de înrudire și structura familiei, incestul, totemismul și gîndirea sălbatică, magia, miturile etc., Cl. Lévi-Strauss urmărește în toate operele sale primordiale *(La vie familiale et sociale des Indiens Namlikwara,* „Société des Americanistes", Paris, 1946, *Les structures élémentaires de la parenté,* Paris, 1949, *Race et Histoire,* Paris, 1952, *Tristes Tropiques,* Paris 1955, *Anthropologie structurale,* Paris 1958, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss,* Sociologie et anthropologie, Paris 1960, *Le Totémisme aujourd'hui,* Paris 1962, *La Pensée sauvage,* Paris 1962, *Mythologiques I — Le cru et le cuit,* Paris 1964, *II — Du miel aux cendres,* Paris 1966), studierea *spiritului uman.*

Termenul a fost și el încărcat de ambiguități și se cere dezghiocat de încărcătura idealistă și filozofică pe de o parte, de cea religioasă pe de alta. El este totuși mai potrivit decît cel

de mentalitate — mentalitate primitivă — care, ținînd mai mult de domeniul psihologiei, pune limite unor explicații obiective.

„Antropologia modernă — structurală — nu se mai interesează în primul rînd de ceea ce poate să gîndească indigenul „în realitate" și nici de mecanismele psihologice ale gîndirii lui, ci mai mult de categoriile și structurile logice, obiective, implicate în speculațiile acestuia... „Obiectivitatea" acestor structuri mentale consistă în posibilitatea de identificare între observator și observat, în posibilitatea însăși a existenței unei „gîndiri obiective". Planul spiritului va fi deci înainte de toate locul unei întîlniri obiective între civilizați și „primitivi" pe care vom renunța o dată pentru totdeauna să-i separăm printr-o construcție a priori ca doctrina evoluționistă care considera orice gîndire deosebită de a noastră o formă degenerată a mentalității științifice occidentale" (G. F l e i s c h m a n n, op. cit., 29).

Pentru spiritul uman, lumea apare la început ca un conglomerat de calități pe care le percepe empiric și pe care se vede nevoit să le sistematizeze pentru a nu se pierde între ele. Față de acest conglomerat el se vede în imposibilitate de a nu ordona. Deci sistematizarea calităților derivă din nevoia lui de ordine a lumii. Ea este primară și premerge orice reflecție metodică ori științifică. Este însuși semnul existenței lui ca om. Această necesitate de ordonare dezvoltă un sistem logic propriu pe care Cl. Lévi-Strauss îl numește logica calităților sensibilului sau logica sensibilului. Ea este intrinsecă spiritului uman. Prezența ei cvasi-biologică nu necesită o ruperc a omului de natură ci dimpotrivă presupune integrarea lui în aceasta.

Logica sensibilului este logica gîndirii sălbatice.

„Ceea ce am încercat să definesc ca „gindire sălbatică", — spune Cl. Lévi-Strauss — nu se poate atribui la propriu, nimănui nici chiar unei părți sau unui tip de civilizație. Ea nu are un caracter predicativ. Se poate spune mai degrabă că prin gîndire sălbatică eu denumesc un sistem de postulate și de axiome necesare fundamentării unui cod care să permită să se traducă cu un randament cît mai puțin deficitar, „celă-

lalt" în „al nostru" şi reciproc; adică, ansamblul condiţiilor cu care noi putem să ne înţelegem mai bine, desigur întotdeauna cu reziduuri. În fond, „gîndirea sălbatică" nu este în intenţia mea decît locul de întîlnire, efectul unei sforţări de înţelegere „a lor" de către „mine" care nu mă pun în locul „lor" şi de „ei" puşi de către „mine" în locul „meu" (*La pensée sauvage et le structuralisme*, „Esprit", noiembrie 1963, 634). Logica sensibilului este o logică a concretului şi pe Cl. Lévi-Strauss nu-l interesează atît gîndirea sălbatică cît descoperirea modului în care felul lor de a gîndi poate fi tradus în felul nostru de a gîndi şi invers. Aceasta pentru că pînă acum gîndirea „sălbaticilor" i-a derutat pe antropologi care n-au vrut să admită că logica acestora este la fel cu a noastră. Într-adevăr la prima vedere totul părea ilogic, toate corelaţiile păreau fără sens, oamenii primitivi păreau a nu fi capabili să gîndească logic ci doar să divagheze pe firul unor asociaţii de idei sau de sentimente dintre cele mai neaşteptate. Cl. Lévi-Strauss atît în *Le totémisme aujoud'hui*, cît şi în *La pensée sauvage* şi *Mythologiques*, caută să demonstreze că gîndirea primitivilor are o logică foarte riguroasă, foarte precisă, deşi această logică nu funcţionează la fel cu a noastră. El desprinde treptat această logică deschizînd calea spre o înţelegere reciprocă între oamenii care gîndesc în două sisteme deosebite. El nu-şi ascunde credinţa că această logică este mai apropiată de regulile tip ale inconştientului care ne este comun şi „nouă" şi „lor". (v. Y v a n S i m o n i s, *Claude Lévi-Strauss ou la „Passion de l'inceste"*, Paris, 1968, 235—237).

Inconştientul însă are pentru Cl. Lévi-Strauss alt înţeles decît pentru predecesorii lui antropologi, pentru psihologi, pentru psihanalişti şi decît pentru Lucian Blaga, de pildă, în sistemul lui de filozofie a culturii, „Incontestabil, este un termen mediator între „mine" şi „celălalt". Aprofundîndu-i datele, noi nu ne confundăm, dacă se poate spune, spre noi înşine: atingem un plan ce nu ni se pare străin pentru că ascunde eul nostru cel mai secret; ci fiindcă ne face să ieşim din noi înşine, ne pune în coincidenţa cu forme de activitate care sînt totodată ale noastre şi ale tuturor oamenilor. Astfel, înţelegerea (care nu poate fi decît obiectivă) formelor inconştiente ale activi-

tății spiritului conduce totuși la subiectivare; pentru că, în definitiv, este o operație de același tip cu cea care, în psihanaliză, permite să recucerim pentru noi înșine eul nostru cel mai străin, și, în ancheta etnologică, ne face să pătrundem în ceea ce este mai străin la ceilalți ca într-un alt eu al nostru. În amîndouă cazurile aceeași problemă se pune, problema comunicării pe de o parte între eul subiectiv și eul obiectiv, pe de alta între eul obiectiv și altul subiectivizat. Și în amîndouă cazurile cercetarea, cît mai riguros pozitivă a itinerariilor inconștiente a acestei întîlniri, trasează o dată pentru totdeauna, în structura înnăscută a spiritului uman și în istoria particulară și ireversibilă a indivizilor sau a grupurilor, condițiile succesului" (*Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, XXXI).

Inconștientul este deci o categorie a gîndirii colective, ce face posibilă comunicarea prin gîndirea simbolică. Comunicarea nu se face decît pe calea semnelor. Dacă este posibil să comunicăm lucruri este numai datorită intervenției sistemului simbolic. Inconștientul este responsabil de această posibilitate. El este purtătorul acestui sistem. Inconștientul se reduce deci la un termen prin care denumim o funcție, funcția simbolică, specific umană, fără îndoială, dar care, la toți oamenii se exercită după aceleași legi: ceea ce se reduce, în fapt, la ansamblul acestor legi. Simbolul este un signifiant, signifiantul a ceea ce este semnificat. Dacă vorbim de signifiant și semnificat vorbim deci de semn. Caracterul propriu al lumii umane este să comunice semne: aceasta este însăși funcția inconștientului nostru. Pentru antropologie, care este o comunicare a omului cu omul, totul este simbol și semn așezat ca intermediar între doi subiecți (v. Y v a n S i m o n i s, *op. cit.*, 83—84).

Spiritul indigen este inconștient în sensul că nu cuprinde cunoașterea propriei sale cunoașteri. El procedează ca și cum distanța dintre om și natură, care există în realitate, n-ar fi decît mediul unei perpetue treceri de la un domeniu la altul. Omul totemic interpretează natura antropomorf, dar se interpretează și pe sine identificîndu-se cu entitățile naturii. Dar însăși faptul că există o trecere de la un domeniu la altul ne

dovedește existența unei gîndiri subiacente care în loc să confunde omul cu natura stabilește distanța între cele două regnuri. Deci inconștientul nu înseamnează o lipsă a conștiinței diferită între om și natură ci numai imposibilitatea de a exprima această diferență în termeni abstracți, de a o teoretiza. Dar lipsa ei de abstractizare, de terminologie abstractă nu împiedică gîndirea sălbatică să exprime numeroasele raporturi speculative existente între fenomene. Ea face aceasta prin evocarea calităților pe care le-a cunoscut empiric, grupînd aceste calități în moduri proprii. Fiind cu totul concretă gîndirea sălbatică este valabilă numai *hic et nunc*, într-o lume în care aceste calități sînt perceptibile și numai pentru cei ce le pot percepe în modul lor propriu. Dar pe de altă parte ea permite ca omul să-și dea seama permanent de unitatea dintre el și natură, fără să traseze hotarul pe care l-a trasat gîndirea științifică făcînd din om doar un *spectator mundi*.

În gîndirea sălbatică calitățile sensibile sînt tratate ca simboluri. Gîndirea sălbatică este deci o gîndire simbolică, calitativă, ce operează cu elemente prefabricate care există în alte contexte decît sistematizarea sa ideologică (v. *Le cru et le cuit*, p. 246 și urm.).

Discutînd despre totemism ca logică naturală, ca „ideologic" și deducînd prin el gîndirea sălbatică, Cl. Lévi-Strauss caută înainte de toate să stabilească diferențe între acestea și spiritul occidental pentru a deschide căile spre o teorie generală a spiritului uman. „Mai întîi trebuie să reținem faptul că gîndirea sălbatică îndeplinește două condiții esențiale oricărui efort omenesc: a) gîndirea indigenilor, ca și gîndirea noastră, este căutare de ordine în natură și societate. Indigenul, chiar și cel primitiv, nu este confruntat nici un moment cu o lume haotică în care fiecare lucru poate avea aceeași importanță. Pe de o parte, perceperea presupune o anumită reliefare și orice reliefare este o rînduială. Pe de altă parte, această rînduială a lumii este departe de a fi doar utilitară. Ea implică mai de grabă un adevărat interes teoretic, o necesitate de cunoaștere pentru cunoaștere. Lucrurile nu sînt apreciate pentru că sînt bune de urmat ci pentru că sînt apte să fie gîndite. Această căutare permanentă de ordine (taxinomie), această

înclinare constantă spre clasificare este întrucîtva echivalentă cu știința și/ sau cu estetica noastră. b. A doua caracteristică a acestei gîndiri este interesul bine marcat pentru sistematizarea obiectivelor și calităților cunoscute și aceasta fără a evita ci, dimpotrivă, căutînd contradicțiile. Gîndirea sălbatică pare să se lege în chip cu totul aparte de calitățile care pot fi organizate în perechi de opoziții. Aceste opoziții concrete nu par a interesa peste măsură gîndirea noastră stimulată mai mult de genul proxim și diferența specifică. În schimb, la indigeni ele declanșează un mecanism intelectual foarte complicat care duce la elaborarea unei viziuni complete despre lume. Noi suportăm, de pildă, cu calm ideea că carnea se mănîncă și fiartă și crudă, pe cînd gîndirea sălbatică — așa cum a arătat Cl. Lévi-Strauss în ultima sa carte — este în stare să facă din aceasta piatra unghiulară a unei mitologii ce tinde să explice originea lucrurilor.

„Gîndirea sălbatică nu se oprește însă la elaborarea pur și simplu a opozițiilor calitative. Ea continuă să speculeze asupra raporturilor susceptibile dintre perechile de opoziții pînă ce descoperă o simetrie armonioasă ce se desprinde printre aparentele asimetrii ce leagă aceste opoziții... Avem multe indicații care ne arată că gîndirea sălbatică încearcă să reconstitue ordinea printre dezordine, să învingă continuul original și haotic al lumii cu ajutorul discontinuului ordonat al structurilor" (G. Fleischmann, *op. cit.* 32—33).

Această organizare, acest proces de structurare depășește calitățile lucrurilor constatate empiric, depășește și actele psihologice prin care ele sînt receptate și ne obligă să trecem de la analogiile externe — de la asemănări, la omologii interne, la ordinea logică dintre structuri. Omologiile sînt noțiunile-cheie ale logicii sensibilului.

Desigur că în gîndirea sălbatică desprinderea acestui sistem de omologii interne nu este ușoară.

„Problema sistemului de transformări" oferă un bun exemplu al dificultăților pe care analiza trebuie să le învingă pînă ce ajunge la germenele logic al reflecțiunilor indigene, aparent confuze și haotice. Impresia de confuz vine de la faptul că firul gîndirii lor trece de la o sferă a calității la alta și de la

faptul că lucrurile sînt asimilate funcțiilor și viceversa, că speciile și indivizii se confundă, că în general nici o gîndire consecventă nu pare a fi urmărită. Se poate totuși observa că diferitele opoziții dintre calități formează cea mai mare parte a speculațiilor lor, nuclee cristalizate, și că gîndirea sălbatică stabilește analogii între ele, omologii chiar, legînd prin acestea un lucru de altul. Dar pentru gîndirea europeană constituie o problemă faptul că opozițiile acestea n-au nimic de-a face cu „contradicțiile" logicii noastre, care pot și trebuie să fie diferite, independent de orice context concret. Gîndirea sălbatică pură urmînd o logică concretă condiționată de o necesitate a posteriori, ne este imposibil să știm ce înseamnă pentru un indigen o contradicție sau o opoziție oarecare fără a fi cercetat în prealabil condițiile lui de viață și fără a cunoaște fenomenele care i-au atras atenția. Întrucît în fiecare caz aparte, sensul propriu al contradicțiilor se cere interpretat, gîndirea sălbatică depinde de infrastructura ei etnografică, cel puțin pentru conținutul ei concret. Deci, abia după o analiză sociologică această gîndire poate fi supusă unei structurări logice mai avansate. Firește că în acest caz există pericolul ca datele empirice să dispară încetul cu încetul în timpul analizei și interpretării. Dar procedeul poate fi susținut prin stabilire de paralelă cu procedee din alte științe, de pildă din lingvistică, care metodologic procedează cu succes înlocuind datele empirice cu structurile care sînt abstracții de ordin calitativ". (E u g è n e F l e i s c h m a n n, *op. cit.*, p. 33—34).

Gîndirea sălbatică este deci „o ideologie", o sforțare de a sistematiza lumea, după un sistem logic propriu. Ea nu este o etapă spre cunoașterea științifică ci un sistem de cunoaștere bine articulat, paralel cu cunoașterea științifică.

Vorbind despre magie ca practică ce are la bază logica sensibilului, deci face parte integrantă, prin sistemul de ideație ce-i stă la bază, din gîndirea sălbatică, Cl. Lévi-Strauss spune: „Mai curînd o umbră care își anticipează corpul, ea este într-un sens, completă ca și el, tot așa de desăvîrșită și de coerentă în imaterialitatea sa ca și ființa materială pe care o precede doar cu puțin. Gîndirea magică nu este un debut, un început, o schiță, o parte a unui tot încă nerealizat; ea alcătu-

iește un sistem bine articulat; independent, sub acest raport, de celălalt sistem pe care îl va constitui știința, în afară de analogia formală care le apropie și face din primul un fel de expresie metaforică a celui de al doilea. În loc, deci, a opune magia și știința, este preferabil a le considera în paralel, ca două moduri de cunoaștere, inegale ca rezultate teoretice și practice (căci din acest punct de vedere este adevărat că știința reușește mai bine decît magia, cu toate că magia preformează știința în sensul că și ea reușește uneori), dar nu prin genul operațiilor mintale pe care amîndouă le presupun și care se deosebesc mai puțin prin natura decît prin funcția tipurilor de fenomene cărora se aplică (*Gîndirea sălbatică,* p. 153).

Cercetarea structuralistă a gîndirii sălbatice vizează, cum se vede din cazul magiei, totalitatea experienței umane, atît elementele ei materiale cît și cele spirituale. Ele formează un singur ansamblu denumit *praxis*. Între praxis și practică se intercalează întotdeauna ca mediator, schema conceptuală prin care materia și forma, lipsite fiecare de existență independentă, se concretizează ca structuri. Aceste structuri sînt realități empirice și inteligibile totodată. Ele sînt strîns legate de simbolică, care nu este de fapt decît ansamblul legilor structurale ale inconștientului nostru. Desprinderea structurilor prin analiză presupune elaborarea de modele. Aceste structuri-modele ne-formale devin totalitățile fundamentale ale cercetării științifice. Deși privesc spritul inconștient, ele presupun reflexiile conștiente ale cercetătorului. Deci, scopul ultim al antropologici structurale este să desprindă un sistem referențial dependent atît de observator cît și de obiectul observat. Acest lucru se obține sub forma de ipoteze formulate de cercetători și verificate prin observarea fenomenelor. În felul acesta cercetarea încetează să mai fie o fugă după gîndirea sălbatică în sine și devine o întîlnire între egali în cadrul unei teorii noi a spiritului uman, în care diferențele semnificative pot fi sesizate prin omogenitatea presupusă rațional între subiect și obiect. „Se poate spune deci — afirmă Eugen Fleischmann — că spiritul „occidental" nu poate căpăta conștiința naturii sale proprii fără să treacă prin stadiul gîndirii sălbatice care este în el însuși și în ceilalți" (idem, p. 57).

Această ipoteză pare a se verifica nu numai pe planul cercetării sincronice ci şi pe cel al raporturilor diacronice, mai cu seamă în urma ultimelor descoperiri arheologice care pun în lumină nouă contribuţia culturii neolitice la formarea spiritului european.

Deci în ultima analiză gîndirea sălbatică de la care ne vin artele civilizaţiei neolitice, operează tot felul de clasificări care sînt mult timp suficiente fiindcă sînt valabile atît pe plan teoretic cît şi pe plan practic.

Cunoaşterea acestei ştiinţe a concretului este unul din obiectivele primordiale ale antropologiei structurale. Această cunoaştere este necesară pentru pătrunderea spiritului uman în ceea ce are el fundamental, pentru stabilirea pe planul lui a comunicării dintre noi şi ceilalţi, dar şi pentru înţelegerea surselor istorice profunde ale civilizaţiei noastre. Cunoaşterea ei ştiinţifică presupune un larg proces de analize structurale, de stabilire de omologii, de modelare, pentru a elabora sistemul global şi coerent al ei. Această operaţie complexă şi anevoioasă o încearcă Cl. Lévi-Strauss în lucrarea ce apare acum în traducere românească. Ea va îmbogăţi literatura noastră de specialitate şi va deschide noi căi spre înţelegerea unora din fenomenele de străveche sorginte ale culturii noastre populare. Va constitui în orice caz prin principiile şi metoda structuralistă o şcoală de cercetare ştiinţifică înaintată pentru toţi cei ce cercetează la noi cultura populară.

Prof. MIHAI POP

TOTEMISMUL AZI

„...legile logicii care, în cele din urmă, guvernează lumea intelectuală sînt, prin natura lor, esențialmente invariabile și comune nu numai tuturor timpurilor și tuturor locurilor, dar și oricăror subiecte, fără nici o deosebire nici măcar între acelea pe care le numim fie reale, fie himerice: ele sînt respectate, de fapt, pînă și în vise..."

AUGUSTE COMTE

Curs de filozofie pozitivă lecția a 52-a

Introducere

Se întîmplă cu totemismul ceva similar cu ceea ce se întîmplă cu isteria. Cînd s-a ajuns să se pună la îndoială posibilitatea de a izola unele fenomene și a le grupa arbitrar pentru a face din ele semne diagnostice ale unei maladii sau ale unei instituții obiective, simptomele înseși au dispărut ori s-au arătat recalcitrante interpretărilor unificatoare. În cazul „marii" isterii, această schimbare este explicată uneori ca un efect al evoluției sociale care ar fi deplasat expresia simbolică a tulburărilor mintale de pe terenul somatic pe cel psihic. Comparația cu totemismul sugerează însă un raport de alt ordin între teoriile științifice și stadiul de civilizație, raport în care spiritul oamenilor de știință ar interveni în aceeași măsură și chiar mai mult decit acela al oamenilor studiați; ca și cum cei dintîi, la adăpostul obiectivității științifice, ar căuta în mod inconștient să-i facă pe aceștia din urmă — fie că e vorba de bolnavi mintali, fie de pretinși „primitivi" — mai *deosebiți* decît sînt în realitate. Voga isteriei și acea a totemismului sînt contemporane, ele au luat naștere în același mediu de civilizație; pățaniile lor paralele se explică, în primul rînd, prin tendința comună a cîtorva ramuri ale științei, către sfîrșitul secolului al XIX-lea, de a constitui separat — și — după o expresie favorită — sub forma unei „naturi" fenomene umane pe care oamenii de știință preferau să le considere exterioare universului lor moral, pentru a se pune la adăpost față de exigențele acestuia.

Prima învățătură din critica adusă de către Freud interpretării pe care a dat-o Charcot isteriei, ne-a convins că nu există o deosebire esențială între stările mentale normale și morbide, că de la o stare la cealaltă se produce, cel mult, o modificare în desfășurarea operațiilor generale, pe care oricine o poate observa și că, prin urmare, bolnavul este fratele nostru, căci

el nu se deosebeşte de noi decît printr-o involuţie — minoră prin natura ei, contingentă prin forma ei, arbitrară prin definiţia ei şi, cel puţin de drept, temporară — a unei dezvoltări istorice care este în esenţă acea a oricărei existenţe individuale. Era mai comod ca bolnavul mintal să fie considerat o fiinţă aparţinînd unei specii rare şi ciudate, produsul obiectiv al unor fatalităţi externe sau interne, precum ereditatea, alcoolismul sau debilitatea.

La fel, pentru ca academismul pictural să se poată culca pe o ureche, nu trebuia ca El Greco să fi fost o fiinţă sănătoasă, capabilă să conteste anumite modalităţi de reprezentare a lumii, ci un infirm ale cărui figuri alungite atestau doar o malformaţie a globului ocular... În acest caz ca şi în celălalt, erau consolidate în ordinea naturii moduri ale culturii care, dacă ar fi fost recunoscute ca atare, ar fi determinat de îndată particularizarea altor moduri, cărora le era acordată o valoare universală. Prezentînd pe un isteric sau pe un pictor inovator drept nişte anormali, ne ofeream luxul să credem că nu avem nimic comun cu ei şi că nu puneau în discuţie, prin simplul fapt al existenţei lor, o ordine socială, morală sau intelectuală acceptată.

În speculaţiile care au dat naştere iluziei totemice, se regăsesc influenţa aceloraşi motive şi urma aceloraşi itinerare. Fără îndoială, aici nu mai este vorba nemijlocit de natură (cu toate că, precum se va vedea, apelul la credinţe sau atitudini „instinctive" apare adeseori). Noţiunea de totemism, însă, putea ajuta la deosebirea societăţilor într-un mod aproape tot atît de radical, dacă nu prin integrarea unora dintre ele întotdeauna *în* natură (poziţie pe care o ilustrează bine termenul de *Naturvölker*), cel puţin clasîndu-le în funcţie de atitudinea lor *faţă* de natură, exprimată prin locul pe care-l acordă omului în seria animală, şi prin cunoaşterea, sau ignorarea presupusă a mecanismului procreaţiei. Nu e deci o întîmplare că Frazer a amestecat totemismul cu ignorarea paternităţii fiziologice. Totemismul îl apropie pe om de animal, şi pretinsa ignorare a rolului pe care-l are tatăl în concepţiune duce la înlocuirea zămislitorului uman cu duhurile mai apropiate de forţele naturii. Acest „partid al naturii" oferea o piatră de încercare

care permitea, în sînul însuşi al culturii, izolarea sălbaticului de omul civilizat.

Pentru a menţine integritatea şi a fundamenta totodată modurile de gîndire ale omului normal, alb şi adult, nimic nu putea fi deci mai comod decît a grupa în afara lui obiceiuri şi credinţe — ce-i drept, foarte eterogene şi greu de izolat — în jurul cărora s-ar cristaliza, într-o masă inertă, idei care ar fi fost mai puţin inofensive, dacă prezenţa şi activitatea lor ar fi trebuit identificate în toate civilizaţiile, inclusiv a noastră. Totemismul este, înainte de toate, proiectarea în afara universului nostru, ca printr-un exorcism, a unor atitudini mintale incompatibile cu exigenţa unei discontinuităţi dintre om şi natură, pe care gîndirea creştină o considera esenţială. Pentru validarea discontinuităţii, se făcea din exigenţa inversă un atribut al acestei „a doua naturi" pe care omul civilizat, în speranţa deşartă de a se elibera în acelaşi timp de ea ca şi de prima, şi o făureşte din stările „primitive" sau „arhaice" ale propriei sale dezvoltări.

În cazul totemismului, acest lucru era cu atît mai oportun cu cît sacrificiul, a cărui noţiune persistă în marile religii ale Occidentului, ridica o dificultate de acelaşi tip. Orice sacrificiu implică o solidaritate de natură între cel ce oficiază, divinitatea şi lucrul sacrificat, fie că e vorba de un animal, o plantă sau un obiect tratat ca şi cum ar fi fost viu, pentru că distrugerea sa este semnificativă numai sub forma holocaustului. Ideea sacrificiului poartă, aşadar, în sine şi germenul unei confuzii cu animalul şi care riscă să se extindă chiar dincolo de om, pînă la divinitate. Confundînd sacrificiul cu totemismul, se oferea mijlocul de a-l explica pe cel dintîi ca pe o supravieţuire sau ca pe un vestigiu al celui de-al doilea, şi deci de a steriliza credinţele subiacente, eliberîndu-le de tot ce ar putea avea impur ideea de sacrificiu, vie şi activă; sau, cel puţin, disociind această noţiune pentru a deosebi două tipuri de sacrificiu, diferite prin originea şi semnificaţia lor.

•

Subliniind dintru început caracterul suspect al ipotezei totemice, aceste consideraţii ajută la înţelegerea destinului său

singular, căci ea s-a răspîndit cu o viteză neobişnuită, invadînd întregul domeniu al etnologiei şi al istoriei religiilor. Cu toate acestea, ne dăm seama acum că semnele prevestitoare ale decăderii sale au coincis aproape cu perioada sa de triumf: ea se prăbuşea atunci cînd părea mai bine consolidată.

În cartea sa *État actuel du problème totémique* — amestec ciudat de informaţie erudită, de părtinire, chiar de neînţelegere, împletite cu o îndrăzneală teoretică şi cu o libertate de spirit puţin obişnuite — Van Gennep scria, la sfîrşitul prefeţei, datată din aprilie 1919:

> „Totemismul a pus deja la încercare perspicacitatea şi ingeniozitatea multor oameni de ştiinţă şi există motive de a crede că aceasta va mai dura încă mulţi ani".

Pronosticul pare explicabil la cîţiva ani după apariţia monumentalei opere a lui Frazer *Totemism and Exogamy*, perioadă în decursul căreia revista internaţională „Anthropos" a deschis o tribună permanentă consacrată totemismului, problemă care ocupa un loc important în fiecare număr. Cu toate acestea, ar fi fost greu să te înşeli mai mult. Cartea lui Van Gennep avea să fie ultima lucrare de ansamblu consacrată acestei chestiuni şi, în acest sens, ea rămîne indispensabilă. Dar, departe de a reprezenta prima etapă a unui sinteze destinate a fi continuată, ea a fost mai curînd cîntecul de lebădă al speculaţiilor asupra totemismului. Ori, tocmai pe linia primelor lucrări ale lui Goldenweiser [1], respinse cu dispreţ de Van Gennep, avea să fie condusă fără răgaz acţiunea, astăzi victorioasă, de dezagregare.

Anul 1910 oferă lucrării noastre, începută în 1960, un punct de plecare comod: decalajul este exact de *o* jumătate de secol, şi tocmai în 1910 apăruseră două lucrări de dimensiuni cu totul inegale, cu toate că, la urma urmelor, cele 110 pagini ale lui Goldenweiser [1]* au exercitat o influenţă teoretică mai durabilă decît cele patru volume ale lui Frazer, care numără 2 200 de pagini... În acelaşi timp cînd Frazer publica, după

* v. Bibliografia, *infra*, pp. 150 şi urm.

ce le adunase, totalitatea faptelor cunoscute atunci, pentru a fundamenta totemismul ca sistem şi pentru a-i explica originea, Goldenweiser contesta legitimitatea suprapunerii celor trei fenomene, şi anume: organizarea în clanuri, atribuirea de nume sau de embleme animale şi vegetale clanurilor, şi credinţa într-o înrudire între clan şi totemul său, în timp ce contururile lor nu coincid decît în puţine cazuri şi fiecare poate să existe fără celelalte.

Astfel, indienii de pe rîul Thompson au totemuri dar nu au clanuri, Irochezii au clanuri cu nume de animale care nu sînt totemuri, în timp ce Iukaghirii, care sînt împărţiţi în clanuri, au credinţe religioase în care animalele joacă un rol de seamă, dar prin intermediul unor şamani individuali, şi nu a unor grupuri sociale. Pretinsul totemism se sustrage oricărei strădanii de definire la modul absolut. El constă, cel mult, într-o rînduire contingentă de elemente nespecifice. E o asociere de particularităţi, ce pot fi observate empiric într-un anumit număr de cazuri, fără ca de aici să rezulte proprietăţi originale; dar nu este o sinteză organică, un obiect al naturii sociale.

După critica lui Goldenweiser, cu trecerea anilor, locul rezervat problemei totemice în tratatele americane nu va conteni să se împuţineze. În traducerea franceză a lucrării lui Lowie, *Primitive Society*, doar 8 pagini mai sînt rezervate totemismului: mai întîi pentru a condamna încercarea lui Frazer, apoi pentru a rezuma şi aproba primele idei ale lui Goldenweiser (şi încă sub rezerva că definiţia pe care a dat-o el totemismului ca „socializare a valorilor emoţionale“ este prea ambiţioasă şi prea generală: dacă indigenii din Buin au, faţă de totemurile lor, o atitudine cvasi-religioasă, totemurile tribului Kariera din Australia occidentală nu constituie obiectul nici unui tabu şi nu sînt venerate). Lowie, îi reproşează, însă, lui Goldenweiser mai ales faptul de a fi revenit parţial asupra scepticismului său, şi de a fi admis o conexiune empirică între totemism şi organizarea în clanuri: cu toate acestea triburile Crow, Hidatsa, Burtă-Mare şi Apache au clanuri fără nume totemice, triburile, Aranda au grupuri totemice distincte de clanurile lor. Lowie trage de aici concluzia:

> „În ciuda perspicacităţii şi erudiţiei cheltuite în acest scop, declar că nu sînt convins că realitatea fenomenului totemic a fost demonstrată“ (p. 151).

De atunci, dezagregarea devine din ce în ce mai rapidă. Să comparăm cele două ediţii din *Anthropology* de Kroeber. Ediţia din 1923 conţine încă numeroase referinţe, dar problema nu e tratată decît pentru a deosebi clanurile şi jumătăţile, ca metodă de organizare socială, de totemism, ca sistem simbolic. Nu există între amîndouă o conexiune necesară, cel mult o conexiune de fapt, care pune o problemă încă nerezolvată. Cu toate că ediţia din 1948 are 856 de pagini, indicele — care numără totuşi 39 de pagini — nu conţine decît o singură referinţă, şi încă este vorba de o observaţie incidentală în legătură cu un mic trib din Brazilia centrală, Canella:

> „... a doua pereche de jumătăţi ... nu se referă la alianţe matrimoniale: ea este totemică — cu alte cuvinte, anumite animale sau obiecte naturale slujesc la reprezentarea simbolică a fiecărei jumătăţi“ (p. 396).

Să revenim la Lowie. În *An Introduction to Cultural Anthropology* (1934), el tratează totemismul într-o jumătate de pagină, iar al doilea tratat al său de sociologie primitivă, *Social Organization* (1948), menţionează o singură dată, şi aceasta în treacăt, cuvîntul „totemism“, pentru a explica poziţia lui P. Schmidt.

În 1938, Boas publică *General Anthropology*, un tratat de 718 pagini, redactat cu colaborarea elevilor săi. Totemismul este discutat în 4 pagini de către Gladys Reichard. Sub denumirea de totemism, observă ea, au fost strînse la un loc fenomene eterogene: repertorii de nume sau embleme, credinţa într-o legătură supranaturală cu fiinţe ne-umane, interdicţiile care pot fi alimentare, dar nu obligatoriu (astfel, a călca pe iarbă şi a mînca dintr-un bol, la Santa Cruz; a atinge un corn ori un fetus de bizon, sau cărbune, cocleală, insecte şi vermină — la indienii Omaha), şi anumite reguli de exogamie. Aceste fenomene sînt asociate cînd unor grupuri de rudenie, cînd unor

confrerii militare sau religioase, cînd unor indivizi. În concluzie ea spune:

> „S-a scris prea mult despre totemism... ca să ne îngăduim să-l lăsăm cu totul pe dinafară... Dar modurile în care el se manifestă sînt atît de diverse în fiecare parte a lumii, asemănările sînt atît de superficiale și fenomenele pot apărea în atîtea contexte fără legătură cu o consangvinitate reală sau presupusă, încît este absolut imposibil a le include într-o singură categorie" (p. 430).

În *Social Structure* (1949), Murdock se scuză de a nu fi tratat chestiunea totemismului, remarcînd că intervine foarte puțin la nivelul structurilor formale:

> „... în ipoteza că grupurile sociale trebuie să fie denumite, termenii animali au tot atîtea șanse de a fi folosiți ca oricare alți termeni" (p. 50).

Un studiu ciudat al lui Linton a contribuit desigur la indiferența crescîndă a oamenilor de știință americani față de o problemă dezbătută atita altă dată.

În timpul primului război mondial, Linton făcuse parte din divizia a 42-a sau „Divizia Curcubeu", nume ales în mod arbitrar de statul-major, pentru că această divizie reunise unități provenind din mai multe state, astfel încît culorile regimentelor sale erau tot atît de diferite ca și acelea ale curcubeului. Dar de îndată ce divizia a sosit în Franța, această denumire intră în vorbirea curentă. La întrebarea: „Din ce unitate faceți parte"?, soldații răspundeau: „Sînt un Curcubeu".

În februarie 1918, adică 5 sau 6 luni după ce divizia își primise numele, era în genere admis că apariția unui curcubeu constituia pentru ea o prevestire fericită. Trei luni mai tîrziu, ori de cîte ori divizia intra în acțiune, se afirma — chiar în ciuda condițiilor meteorologice nefavorabile — că se vedea curcubeul pe cer.

În mai 1918, divizia a 42-a se afla desfășurată în apropiere de divizia a 77-a, care își împodobea subunitățile cu emblema sa distinctivă, statuia Libertății. Divizia-Curcubeu a adoptat acest obicei, imitîndu-și vecina, dar și cu intenția de a se de-

osebi de ea. Către august—septembrie portul unei insigne cu imaginea curcubeului devenise general, în ciuda credinței că portul insignelor distinctive își avea originea într-o pedeapsă aplicată unei unități învinse. Astfel încît, la sfîrșitul războiului, corpul expediționar american era organizat „într-o serie de grupuri bine definite și adesea geloase unele pe altele, fiecare dintre ele caracterizîndu-se printr-un ansamblu particular de idei și de practici" (p. 298). Autorul enumeră: 1) Împărțirea în grupuri conștiente de individualitatea lor; 2) Portul, de către fiecare grup, al unui nume de animal, obiect sau fenomen natural; 3) Folosirea acestui nume ca un mod de a se adresa în conversațiile cu străinii; 4) Portul unei embleme figurative pe armele colective și pe echipaje, sau pentru împodobirea personală, cu un tabu corespunzător privind folosirea emblemei de către celelalte grupuri; 5) Respectul „patronului" și a reprezentării sale figurative; 6) Credința confuză în rolul său protector și în valoarea sa de semn prevestitor. „Practic vorbind nu există anchetator care, întîlnind această stare de lucruri în rîndul unei populații necivilizate, să ezite a lega un astfel de ansamblu de credințe și obiceiuri de complexul totemic . . Fără îndoială, conținutul e aici foarte sărac, dacă este comparat cu totemismul foarte dezvoltat al australienilor și melanezienilor, este însă tot atît de bogat ca și complexele totemice ale triburilor nord-americane. Deosebirea principală, in comparație cu adevăratul totemism, constă în absența regulilor de căsătorie și a credințelor într-o legătură de filiație, sau de simplă rudenie, cu totemul". Totuși, remarcă Linton în concluzie, aceste credințe sînt mai curînd în funcție de organizarea în clanuri decît de totemismul propriu-zis, căci ele nu-l însoțesc întotdeauna.

•

Toate criticile evocate pînă în prezent sînt americane; nu pentru că am acorda etnologiei americane un loc privilegiat, ci pentru că e un fapt istoric că dezintegrarea problemei totemice a început în Statele Unite (în ciuda cîtorva pagini profetice ale lui Tylor, rămase fără răsunet, și asupra cărora vom reveni) și că ea a fost urmărită aici cu tenacitate. Pentru

a ne convinge că nu este vorba numai de o dezvoltare locală, este de ajuns să examinăm sumar evoluţia ideilor în Anglia.

În 1914, unul dintre cei mai iluştri teoreticieni ai totemismului, W.H.R. Rivers, îl definea prin coalescenţa a trei elemente. Un element social: conexiunea unei specii animale sau vegetale, sau a unui obiect neînsufleţit, sau chiar a unei clase de obiecte neînsufleţite, cu un grup determinat al comunităţii şi, de obicei, cu un grup exogam sau clan. Un element psihologic: credinţa într-o legătură de rudenie între membrii grupului şi animalul, planta sau obiectul, exprimată adesea prin ideea că grupul uman a descins din el prin filiaţie. Un element ritual: respectul arătat animalului, plantei sau obiectului, manifestîndu-se tipic prin interdicţia de a mînca animalul sau planta, de a folosi obiectul cu anumite restricţii (R i v e r s, vol. II, p. 75).

Întrucît ideile etnologilor englezi contemporani vor fi analizate şi discutate în lucrarea de faţă ceva mai jos, ne vom mărgini aici să opunem lui Rivers mai întîi un manual de uz curent:

> „Se vede că termenul de „totemism" a fost aplicat unei varietăţi considerabile de legături între fiinţele umane şi speciile sau fenomenele naturale. Ca atare, nu se poate ajunge la o definiţie satisfăcătoare a totemismului, deşi s-au făcut frecvente încercări în această privinţă... Orice definiţie a totemismului este sau atît de specifică încît exclude multe sisteme denumite totuşi în mod curent „totemice", sau atît de generală încît cuprinde tot felul de fenomene care nu ar putea fi denumite astfel" (P i d d i n g t o n, pp. 203—204).

apoi, *consensul* cel mai recent, aşa cum el se exprimă în ediţia a 6-a (1951) din *Notes and Queries on Anthropology*, lucrare colectivă publicată de *Royal Anthropological Institute**.

> „Se poate vorbi de totemism, în sensul cel mai larg, atunci cînd: 1) Tribul sau grupul... este constituit din

* Textul este de altfel reluat fără schimbări mari faţă de ediţiile anterioare.

grupuri (totemice) între care este repartizată totalitatea populației și fiecare dintre ele întreține anumite raporturi cu o clasă de ființe (totem) însuflețite sau neînsuflețite: 2) Raporturile dintre grupurile sociale și aceste ființe sau obiecte sînt toate, în general, de același tip; 3) Un membru oarecare al unui grup (cu excepția unor împrejurări speciale, ca adopțiunea) nu-și poate schimba apartenența".

Trei condiții subsidiare se adaugă acestei definiții:

„... noțiunea de legătură totemică presupune că aceasta se verifică între un membru oarecare al speciei și un membru oarecare al grupului. Ca regulă generală, membrii aceluiași grup totemic nu se pot căsători între ei. Adeseori sînt respectate reguli de comportare obligatorie... uneori interdicția de a consuma specia totemică; uneori termeni apelativi speciali, folosirea de podoabe sau embleme, și o comportare prescrisă ..." (p. 192).

Această definiție eset mai complexă și mai nuanțată decît a lui Rivers. Totuși, amîndouă sînt formulate în trei puncte. Însă cele trei puncte din *Notes and Queries* diferă de acelea ale lui Rivers. Punctul 2 (credința într-o înrudire cu totemul) a dispărut: punctele 1 și 3 (conexiunea dintre clasa naturală și grupul „tipic" exogam, interdicția alimentară ca formă „tipică" a respectului) sînt transferate, împreună cu alte eventualități, printre condițiile subsidiare. În locul lor *Notes and Queries* enumeră: existența, în gîndirea indigenă, a unei serii duble, una „naturală", cealaltă socială; omologia raporturilor dintre termenii celor două serii; și stabilitatea acestor raporturi. Cu alte cuvinte, din totemism, căruia Rivers a vrut să-i dea un *conținut,* nu se mai reține decît o *formă:*

„Termenul de totemism se aplică unei forme de organizare socială și de practică magico-religioasă, caracterizată prin asocierea anumitor grupuri (de obicei, clanuri sau descendențe) din interiorul unui trib, cu anumite categorii de lucruri însuflețite sau neînsuflețite, fiecare

dintre grupuri fiind asociat unei categorii distincte" *(ibid.)*

Dar această prudenţă faţă de o noţiune pe care ne resemnăm a o păstra, după ce a fost golită de substanţa ei şi, oarecum, dezîncarnată, conferă şi mai multă forţă avertismentului general dat de Lowie inventatorilor de instituţii:

> „Trebuie ştiut dacă noi comparăm realităţi culturale sau numai fantasme, izvorîte din modalităţile noastre logice de clasificare" (L o w i e [4], p. 41).

•

Trecerea de la o definiţie concretă a totemismului la o definiţie formală datează, de fapt, de la Boas. Încă din 1916, făcînd aluzie la Durkheim ca şi la Frazer, el contesta că fenomenele culturale ar putea fi unificate. Noţiunea de „mit" e o categorie a gîndirii noastre, pe care o folosim în chip arbitrar pentru a cuprinde în acelaşi termen tentativele de a explica fenomene naturale, opere de literatură orală, speculaţii filozofice, şi cazuri de apariţie a unor procese lingvistice în conştiinţa subiectului. De asemenea totemismul este o unitate artificială, care există numai în gîndirea etnologului şi căreia nu-i corespunde nimic specific în exterior.

Cînd se vorbeşte de totemism, se confundă, într-adevăr, două probleme. Mai intîi acea pe care o pune identificarea frecventă a fiinţelor umane cu plante sau animale, şi care ne conduce la concepţiile foarte generale asupra raporturilor dintre om şi natură; acestea interesează arta şi magia, în aceeaşi măsură ca şi societatea şi religia. A doua problemă este aceea a denumirii grupurilor întemeiate pe rudenie, care se poate face cu ajutorul termenilor animali sau vegetali, dar şi altfel. Termenul de totemism acoperă numai cazurile de coincidenţă între ambele ordine.

Se întîmplă ca, în anumite societăţi, o tendinţă foarte generală de a postula raporturile intime între om şi fiinţele sau obiectele naturale, să fie folosită pentru calificarea concretă a claselor de rude adevărate sau presupuse. Pentru ca

astfel de clase să subziste sub o formă distinctă şi durabilă, e necesar ca aceste societăţi să aibă reguli stabile cu privire la căsătorie. Se poate deci afirma că pretinsul totemism presupune întotdeauna anumite forme de exogamie. În această privinţă, Van Gennep l-a interpretat greşit pe Boas, care se mulţumeşte să afirme prioritatea logică şi istorică a exogamiei faţă de totemism, fără a pretinde că aceasta din urmă ar fi un rezultat sau o consecinţă a celei dintîi.

Însăşi exogamia poate fi concepută şi practicată în două feluri. Eschimoşii restrîng unitatea exogamă la familie, definită prin legături de rudenie reale. Conţinutul fiecărei unităţi fiind fixat cu strictețe, expansiunea demografică atrage după sine crearea de noi unităţi. Grupurile sînt statice; întrucît ele se definesc prin comprehensiune, ele nu au capacitatea de integrare şi subzistă cu condiţia de a proiecta, dacă se poate spune astfel, indivizi în afară. Această formă de exogamie este incompatibilă cu totemismul, pentru că societăţile care o aplică sînt — cel puţin pe acest plan — lipsite de o structură formală.

Din contra, dacă grupul exogam este capabil el însuşi de extindere, forma grupurilor rămîne constantă, conţinutul fiecăruia fiind acela care creşte. Devine imposibil de a defini direct, cu ajutorul genealogiilor empirice, apartenenţa la grup. De aici derivă necesitatea:

1) unei reguli de filiaţie neechivoce, cum ar fi filiaţia unilaterală;

2) unui nume, sau cel puţin a unui semn diferenţial, transmis prin filiaţie, şi care înlocuieşte cunoaşterea legăturilor reale.

Ca regulă generală, societăţile de acest din urmă tip vor vedea micşorîndu-se, progresiv, numărul grupurilor lor constitutive, pentru că evoluţia demografică va provoca stingerea unora dintre ele. În lipsa unui mecanism instituţional care să permită fisiunea grupurilor în expansiune şi care ar restabili echilibrul, această evoluţie va duce la societăţi reduse la două grupuri exogame. Aceasta ar putea fi una dintre originile organizaţiilor aşa-zise dualiste.

Pe de altă parte, în fiecare societate, semnele diferențiale trebuie să fie formal de același tip, deosebindu-se între ele prin conținut. Altfel, un grup s-ar defini prin nume, altul prin ritual, al treilea prin blazon... Există totuși cazuri de acest tip, ce-i drept rare, care dovedesc că Boas nu a împins critica destul de departe. El se afla însă pe drumul cel bun, cînd scria în concluzie:

> „... omologia semnelor distinctive ale diviziunilor sociale, în interiorul unui trib, dovedește că folosirea lor își are originea într-o tendință spre clasificare" (Boas [2] p. 323).

În definitiv, teza lui Boas, contestată de Van Gennep, admite că formarea unui sistem, pe plan social, este condiția necesară a totemismului. De aceea el îi exclude pe eschimoși, a căror organizare socială este nesistematică, și cere filiația uniliniară (la care poate fi adăugată filiația biliniară, care e o dezvoltare a celei dintîi, prin bună învoială, dar care e adeseori, din greșeală, confundată cu filiația nediferențiată), pentru că numai ea e structurală.

Faptul că sistemul a recurs la denumiri animale și vegetale este un caz particular al unei metode de denumire diferențială, ale cărei caracteristici subzistă, oricare ar fi tipul de denotare folosit.

Poate că aici formalismul lui Boas își greșește ținta: căci dacă obiectele desemnate trebuie, după cum afirmă el, să constituie un sistem, modul de denotare trebuie să fie și el sistematic pentru a-și îndeplini integral funcția. Regula omologiei, formulată de Boas, este prea abstractă și prea găunoasă pentru a satisface această exigență. Se cunosc societăți care nu o respectă, fără să fie exclus ca abaterile diferențiale mai complexe pe care aceste societăți le folosesc, să formeze și ele un sistem. Invers, se pune întrebarea de ce regnurile animal și vegetal oferă o nomenclatură privilegiată pentru a denota sistemul sociologic și ce raporturi există logic între sistemul denotativ și sistemul denotat. Lumea animală și lumea vegetală nu sînt folosite numai pentru că există, dar pentru că oferă omului o metodă de gîndire. Conexiunea din-

tre *poziția omului față de natură* și *caracterizarea grupurilor sociale*, pe care Boas o apreciază drept contingentă și arbitrară, nu pare astfel, decît pentru că legătura reală dintre cele două ordine este indirectă și pentru că trece prin gîndire. Aceasta postulează o omologie, nu atît în sînul sistemului denotativ, ci între *abaterile diferențiale* care există, pe de o parte, între specia x și specia y, pe de altă parte, între clanul *a* și clanul *b*.

Se știe că inventatorul totemismului pe plan teoretic fusese scoțianul McLennan, prin articolele sale din „Fortnightly Review" intitulate *The Worship of Animal and Plants*, unde se găsește celebra formulă: „totemismul este fetișism plus exogamie și filiație matriliniară". Dar nu au fost necesari nici 30 de ani pentru a se ajunge la formularea nu numai a unei critici, apropiate ca terminologie de cea a lui Boas, ci și a dezvoltărilor pe care le-am schițat la sfîrșitul paragrafului precedent. În 1899, Tylor publica zece pagini despre totemism: „observațiile" sale ar fi evitat multe dintre divagațiile mai vechi sau mai recente, dacă nu ar fi fost atît de potrivnice curentului general. Tylor a dorit, înaintea lui Boas, ca atunci cînd se apreciază locul și însemnătatea totemismului.

> „... să se țină seama de tendința spiritului uman de a epuiza universul prin intermediul unei clasificări *(to classify out the universe)*" (p. 143).

Din acest punct de vedere, totemismul poate fi definit ca o asociere a unei specii animale și a unui clan omenesc. Dar, continuă Tylor:

> „Faptul împotriva căruia nu ezit a protesta este modul în care totemurile au fost puse la baza religiei, sau aproape. Luat drept ceea ce este, anume un subprodus al teoriei dreptului, și scos din contextul imens al religiei primitive, totemismul s-a văzut atribuindu-i-se o importanță disproporționată cu adevăratul său rol teologic" (p. 144).

Şi in concluzie scrie:

> „Este mai înţelept să aşteptăm... pînă cînd totemul va fi readus la proporţiile care sînt ale lui, în schemele teologice ale umanităţii. Şi nici nu am intenţia de a întreprinde o discuţie amănunţită a observaţiilor sociologice invocate, pentru a da totemismului o importanţă sociologică şi mai mare decît în planul religios... Exogamia poate să existe, şi ea există de fapt, fără totemism..., dar frecvenţa combinării lor pe trei pătrimi ale pămîntului arată cît de veche şi eficace trebuia să fi fost acţiunea totemurilor, pentru a consolida clanurile şi pentru a le uni unele cu altele, pînă la formarea cercului mai larg al tribului" (p. 148).

Acesta este un mod de a pune problema forţei logice a sistemelor denotative, împrumutate de la regnurile naturale.

CAPITOLUL I

Iluzia totemică

Acceptarea, ca temă de discuție, a unei categorii considerată falsă, implică întotdeauna un risc: acela de a întreține, prin atenția ce i se acordă, o iluzie oarecare asupra realității sale. Pentru a delimita mai bine un obstacol imprecis i se subliniază contururile numai cu intenția de a i se arăta inconsistența: căci atacînd o teorie greșit fundamentată, critica începe prin a-i aduce un fel de omagiu. Fantoma imprudent evocată, cu speranța de a o îndepărta definitiv, nu va dispărea decît pentru a se ivi din nou, și mai aproape decît s-ar putea închipui de locul unde apăruse pentru întiia oară.

Poate ar fi mai înțelept să lăsăm teoriile depășite să cadă în uitare și să nu trezim morții. Dar, pe de altă parte, și cum spune bătrînul Arkel, istoria nu produce evenimente inutile. Dacă, în decursul atitor ani, marii gînditori au fost fascinați parcă de o problemă care ni se pare astăzi ireală, aceasta s-a întîmplat, fără îndoială, din cauza că, sub o falsă aparență, ei percepeau confuz că fenomenele arbitrar grupate și rău analizate, erau totuși demne de interes. Cum s-ar putea ajunge la aceste fenomene, pentru a propune o altă interpretare a lor, fără a consimți mai întii la refacerea, pas cu pas, a unui itinerar care, chiar dacă nu ar duce nicăieri, ar incita la căutarea unui alt drum și va ajuta, poate, la determinarea lui ?

Declarîndu-ne de la început sceptici în privința realității totemismului, ținem să precizăm că vom folosi termenul de totemism, în accepția dată de autorii pe care îi vom discuta.

Nu ar fi comod să-l punem mereu între ghilimele, sau să-i lipim epitetul de „așa-zis". Nevoile dialogului permit concesii de vocabular. Ghilimelele și epitetul vor fi, însă, întotdeauna subînțelese în gîndul nostru, și ar fi nepotrivit să ni se opună cutare frază sau expresie care ar părea să contrazică o convingere categoric declarată.

Acestea spuse, să încercăm a defini şi în aspectele sale cele mai generale, cîmpul semantic în cadrul căruia se situează fenomenele grupate în mod obişnuit sub denumirea de totemism.

Într-adevăr, în acest caz ca şi în altele, metoda pe care înţelegem să o urmăm constă în:

1) Definirea fenomenului studiat ca o relaţie între doi sau mai mulţi termeni reali sau virtuali;

2) Construirea tabloului mutaţiilor posibile între aceşti termeni:

3) Acceptarea acestui tablou drept obiect general al unei analize care, numai la acest nivel, poate ajunge la conexiunile necesare, fenomenul empiric luat în considerare la început nefiind decît o combinaţie posibilă printre altele, al căror sistem total trebuie reconstruit în prealabil.

Termenul de totemism presupune relaţii, stabilite în chip ideal, între două serii, una *naturală*, cealaltă *culturală*. Seria naturală cuprinde, pe de o parte, *categorii*, pe de altă parte, *indivizi;* seria culturală cuprinde *grupuri* şi *persoane*. Toţi aceşti termeni sînt aleşi în mod arbitrar, pentru a deosebi, în fiecare serie, două moduri de existenţă, colectiv şi individual, şi pentru a evita confundarea seriilor. Dar, în acest stadiu preliminar, s-ar putea folosi indiferent ce termeni, numai cu condiţia ca ei să fie distincţi:

NATURA...	Categorie	Individ
CULTURA. .	Grup	Persoană

Există patru moduri de a asocia, doi cîte doi, termenii provenind din serii diferite, adică de a satisface, în condiţii minime, ipoteza iniţială că există o relaţie între cele două serii:

	1	2	3	4
NATURA	Categorie	Categorie	Individ	Individ
CULTURA	Grup	Persoană	Persoană	Grup

Fiecăreia din aceste patru combinații îi corespund fenomene ce pot fi observate la una sau la mai multe populații. Totemismul australian, sub modalitățile sale denumite „socială“ și „sexuală“ postulează o relație între o categorie naturală (specie animală sau vegetală, ori clasă de obiecte sau fenomene) și un grup cultural (jumătate, secțiune, subsecțiune, confrerie religioasă, sau totalitatea persoanelor de același sex). A doua combinație corespunde totemismului „individual“ al indienilor din America de Nord, la care individul caută prin încercări, să atragă de partea sa o categorie naturală. Pentru a ilustra cea de a treia combinație se poate cita tribul Mota, din insulele Banks, la care copilul este presupus a fi incarnarea unui animal sau a unei plante, găsite și consumate de mamă în momentul în care își dă seama că este însărcinată. Se poate adăuga exemplul anumitor triburi din grupul Algonkin, care presupun că între noul-născut și un anume animal care ar fi fost văzut apropiindu-se de coliba familiei se stabilește o legătură specială. Combinația grup-individ este atestată în Polinezia și în Africa, ori de cîte ori anumite animale [șopîrle păzitoare în Noua Zeelandă, crocodili sacri și pisica marguai (pisica-leu sau pisica-panteră), în Africa] sînt obiectul unei ocrotiri și unei venerații colective; se pare că vechii egipteni au avut credințe similare, cu care se înrudesc cele in *ongoni* din Siberia, deși este vorba nu de animale adevărate, ci de reprezentări figurative, tratate de grup ca și cum ar fi vii.

Logic vorbind, cele patru combinații sînt echivalente, deoarece sînt generate de aceeași operație. Dar numai primele două au fost incluse în aria totemismului (și încă au mai fost discuții pentru a se stabili care din ele era inițială și care derivată), pe cînd celelalte două nu au fost asociate totemismului decît indirect, una ca o schiță (ceea ce a făcut Frazer pentru tribul Mota) și cealaltă ca un vestigiu. Mulți autori preferă chiar să le lase cu totul pe dinafară.

Iluzia totemică purcede așadar, mai întîi, dintr-o distorsiune a cîmpului semantic de care țin fenomenele de același tip. Anumite aspecte ale acestui cîmp au fost favorizate în dauna altora, pentru a li se conferi o originalitate și o ciudățenie care de fapt nu le aparțineau: ele păreau misterioase prin

simplul fapt că erau sustrase sistemului căruia se integrau ca transformări ale sale. Se distingeau ele oare, cel puțin, printr-o „prezență" și o coerență mai mari decît în celelalte aspecte? Ajunge să examinăm cîteva exemple și, în primul rînd, acela care se află la originea tuturor speculațiilor asupra totemismului, pentru a ne convinge că valoarea lor aparentă provine dintr-un decupaj greșit al realității.

•

Cuvîntul totem a fost format, după cum se știe, în limba ojibwa, o limbă algonkină din regiunea de la nord de Marile Lacuri ale Americii de Nord. Expresia *ototeman*, care înseamnă aproximativ „el este din neamul meu", se descompune în: *o* inițial, sufixul de la persoana a 3-a, *-t-* epenteză (pentru a preveni o coalescență a vocalelor) *-m-*, posesiv, *-an*, sufixul de la persoana a 3-a; în sfîrșit, *-ote*, care exprimă rudenia dintre Ego și un frate bun mascul sau femelă, definind deci grupul exogam la nivelul generației subiectului. Apartenența de clan era astfel exprimată: *makwa nindotem*, — „ursul este clanul meu"; *pindiken nindotem* — „intră, fratele meu de clan" etc. Într-adevăr, clanurile Ojibwa poartă mai ales nume de animale, ceea ce misionarul francez Thavenet — care a trăit în Canada la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea — explica prin amintirea pe care fiecare clan ar fi păstrat-o despre vreun animal din ținutul său de baștină: cel mai frumos, cel mai prietenos, cel mai temut, cel mai comun; sau despre cel mai frecvent vînat (C u o q, pp. 312—313).

Acest sistem de denumire colectivă nu trebuie confundat cu credința, întreținută de aceiași indieni Ojibwa, că fiecare individ poate intra în legătură cu un animal care va deveni duhul său păzitor. Singurul termen atestat, desemnînd acest duh păzitor individual, a fost transcris *nigouimes* de un călător pe la mijlocul secolului al XIX-lea; el nu are deci nimic comun cu cuvîntul totem sau cu o altă expresie de același tip. În realitate, cercetările cu privire la indienii Ojibwa arată că prima descriere a pretinsei instituții a „totemismului" — apar-

ținînd negustorului și tălmaciului englez Long, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea — provine dintr-o confuzie între vocabularul de clan (în care numele de animale corespund unor apelații colective) și credințele privitoare la duhurile păzitoare (care sînt ocrotitori individuali) (*Handbook of North American Indians*, art. *„Totemism"*). Ceea ce va reieși și mai bine din analiza societății Ojibwa.

Acești indieni erau organizați, pe cît se pare, în cîteva zeci de clanuri patriliniare și patrilocale, dintre care cinci se putea să fi fost mai vechi decît celelalte sau, în orice caz, se bucurau de un prestigiu deosebit.

> „Un mit arată că aceste cinci clanuri „primitive" descind din șase ființe supranaturale antropomorfe ieșite din ocean pentru a se amesteca printre oameni. Una dintre ele avea ochii legați și nu îndrăznea să-i privească pe indieni, deși părea să o dorească foarte mult. Nefiind în stare a se stăpîni, ea își ridică în cele din urmă vălul și privirea îi căzu asupra unui bărbat care muri pe loc, ca fulgerat. Căci, în ciuda simțămintelor prietenești ale musafirului, privirea sa era prea puternică. Drept care, tovarășii săi îl obligară să se întoarcă în fundul mării. Ceilalți cinci rămaseră printre indieni și le aduseră multe binefaceri. Ei se află la obîrșia marilor clanuri sau totemuri: pește, cocor, cufundar, urs, clan de Canada sau jder" (W a r r e n, pp. 43—44).

În ciuda formei mutilate în care ne-a parvenit, acest mit oferă un interes considerabil. El afirmă, mai întîi, că între om și totem nu ar putea exista un raport direct, bazat pe contiguitate. Singura legătură posibilă nu poate fi decît „mascată", deci metaforică, după cum confirmă faptul, atestat în Australia și în America, anume că animalul totemic este adeseori desemnat printr-un alt nume decît cel aplicat animalului real, astfel încît apelația clanică nu suscită, imediat și normal, o asociație zoologică sau botanică în conștiința indigenului.

În al doilea rînd, mitul stabilește o altă opoziție între relația personală și relația colectivă. Indianul nu moare numai pentru

că a fost privit, ci şi din pricina purtării ciudate a uneia dintre fiinţele supranaturale, pe cînd celelalte acţionează cu mai multă discreţie şi în grup.

Sub acest îndoit raport, legătura totemică este implicit distinctă de legătura cu duhul păzitor, care presupune o luare de contact directă, încununînd o căutare individuală şi solitară Teoria indigenă însăşi, aşa cum o exprimă mitul, este aşadar aceea care ne invită să separăm totemurile colective de duhurile păzitoare individuale, şi să insistăm asupra caracterului mediat şi metaforic al relaţiei dintre om şi eponimul de clan. În sfîrşit, ea ne pune in gardă împotriva ispitei de a făuri un sistem totemic prin înmănuncherea relaţiilor luate fiecare separat şi unind de fiecare dată *un* grup de oameni cu *o* specie animală, în timp ce legătura iniţială uneşte între ele două sisteme: unul întemeiat pe deosebirea dintre grupuri, celălalt — pe deosebirea dintre specii, astfel încît dintr-o dată sînt puse în corelaţie şi în opoziţie, pe de o parte, o pluralitate de grupuri, pe de altă parte, o pluralitate de specii.

După indicaţiile lui Warren, care era el însuşi din tribul Ojibwa, cele cinci clanuri principale dăduseră naştere altor clanuri:

Peştele: geniul apelor, somn, ştiucă, nisetru, somon din Marile Lacuri, peştele-rege;
Cocor: vultur, erete;
Cufundar: pescăruş, cormoran, gîscă sălbatică;
Urs: lup, rîs;
Elan de Canada: jder, ren, castor.

În 1925, Michelson notase următoarele clanuri: jder, cufundar, vultur, somon *(bull-head)*, urs, nisetru, marele rîs, rîs, cocor, pui de găină. Cîţiva ani mai tîrziu şi într-o altă regiune (lacul Deşertul Vechi), Kinietz nota şase clanuri: geniul apelor, ursul, somnul, vulturul, jderul, puiul de găină. El adăuga la această listă două clanuri dispărute recent: cocorul, şi o zburătoare nedeterminată.

La indienii Ojibwa răsăriteni din insula Parry (în golful

Georgian, parte a lacului Huron), Jenness a reconstituit, în 1929, o serie de clanuri „păsări": cocorul, oufundarul, vulturul, pescărușul, eretele, corbul; o serie de clanuri „mamifere": ursul, renul american, elanul de Canada, lupul, castorul, vidra, guzgănașul spălător, sconcsul; o serie de clanuri „pești": nisetrul, știuca, somnul. Exista aici și un clan — cornul lunii, precum și o întreagă serie de nume corespunzînd unor clanuri ipotetice sau dispărute din regiune: veveriță, broască țestoasă, ider, pécan, vizon, coajă de mesteacăn. Clanurile încă vii se reduceau la șase: ren, castor, vidră, oufundar, șoim, erete.

S-ar putea de asemenea ca împărțirea lor să se fi făcut în cinci grupuri, prin subîmpărțirea păsărilor în „cerești" (vulturul, eretele) și „acvatice" (toate celelalte), iar mamiferele — în cele „de uscat" și „acvatice" (cele care frecventează zonele mlăștinoase, precum cervidele din Canada, sau care pescuiesc peștii: pécan, vizon ș.a.).

Oricum, la indienii Ojibwa nu a fost niciodată consemnată credința că membrii clanului ar fi provenit de la animalul totemic, iar acesta nu era obiectul unui cult. Astfel, Landes constată, că deși renul american dispăruse complet din sudul Canadei, faptul nu-i tulbura de loc pe membrii clanului desemnat cu acest nume: „Acesta nu-i decît un nume", îi spuneau anchetatorului. Totemul era ucis și consumat fără restricții, doar cu rezerva unor precauții rituale: permisiunea de a vina, solicitată în prealabil animalului și scuzele retrospective. Indienii Ojibwa susțineau chiar că animalul se oferea mai bucuros săgeților vînătorilor din clanul său și că se cuvenea deci să fie chemat cu numele de „totem" înainte de a-l ucide.

Puiul de găină și porcul — animale de proveniență europeană — erau folosite pentru atribuirea unui clan convențional metișilor din femeie indiană și bărbat alb (din cauza filiației patriliniare, care altfel i-ar fi privat de clan). Uneori erau atribuiți clanului vulturului, pentru că acesta figurează pe stema Statelor Unite, popularizată prin monede. Clanurile erau ele însele subîmpărțite în cete, desemnate prin părțile corpului animalului de clan: cap, partea din spate, grăsimea subcutanată etc.

Adunînd și comparînd informațiile provenite din mai multe

regiuni (fiecare dintre ele furnizînd doar o listă parţială, clanurile nefiind reprezentate în mod egal pretutindeni), se descifrează o împărţire tripartită: *apa* (geniul apelor, somn, ştiucă, peştele-rege, nisetru, peşti osoşi etc., adică toate clanurile „peşti"); *aerul* (vulturul, eretele şi: cocorul, cufundarul, pescăruşul, cormoranul, gîsca etc.); *pămîntul* (întîi cu grupul: renul american, elanul de Canada, renul, jderul, castorul, guzgănaşul spălător; apoi: pécanul, vizonul, sconcsul, veveriţa; în sfîrşit: ursul, lupul, rîsul). Locul şarpelui şi al broaştei ţestoase este incert.

Cu totul distinct de sistemul apelaţiilor totemice, care este guvernat de un principiu de echivalenţă, cel al „duhurilor" sau *manido* se prezintă sub forma unui panteon ierarhizat. A existat, fără îndoială, la indienii Algonkin o ierarhie de clanuri, dar care nu se întemeia pe superioritatea sau inferioritatea atribuită animalelor eponime, decît poate în glumă: „Totemul meu este lupul, al tău este porcul... Bagă de seamă! Lupii mănîncă porcii!" (Hilger, p. 60). Au fost observate cel mult eboşe de specializări fizice sau morale, concepute după chipul însuşirilor specifice. Din contră, sistemul „duhurilor" era ordonat în mod evident pe două axe: aceea a duhurilor mari şi mici, de o parte, şi aceea a duhurilor binevoitoare şi răuvoitoare, de cealaltă parte. În vîrf se află marele duh; apoi urmează servitorii săi, după care, în ordine scoborîtoare — morală şi fizică — vin: soarele şi luna, cele 48 de tunete care se opun şerpilor mitici, „micii indieni invizibili", geniile apelor, masculi şi femele, cele patru puncte cardinale şi, în sfîrşit, hoardele de *manido*, numiţi şi nenumiţi, care mişună în cer, pe pămînt, în ape şi în lumea ctoniană. Într-un anumit sens, deci, cele două sisteme — „totemurile" şi „manido" — sînt perpendiculare, unul aproximativ orizontal, celălalt — vertical, şi ele coincid numai într-un singur punct, pentru că geniile apelor sînt singurele care figurează, fără ambiguitate, într-unul ca şi în celălalt. Aceasta explică poate de ce duhurile supranaturale, răspunzătoare de apelaţiile totemice şi de împărţirea în clanuri, în mitul pe care l-am citat în rezumat, sînt descrise ca fiind ieşite din ocean.

De sistemul „manido" depind toate prohibiţiile alimentare

care au fost notate la indienii Ojibwa şi ele sînt explicate toate în acelaşi mod — prin interdicţia făcută în vis unui individ, de un anumit duh, de a consuma cutare fel de carne sau cutare parte a corpului unui animal, de pildă carnea porcului spinos, limba elanului de Canada etc. Animalul vizat nu figurează în mod necesar în repertoriul apelaţiilor de clan.

	SISTEMUL „MANIDO“	
	marele	duh
	soarele,	luna
	tune	te
	punctele	cardinale
SISTEMUL „TOTEM“	vultur, gîscă, geniul	apelor, ştiucă, nisetru etc.
	şer	pi
	cto	nieni
	et	c.

Tot astfel, achiziţionarea unui duh păzitor încununa o acţiune strict individuală, la care fetele şi băieţii erau încurajaţi la apropierea pubertăţii. În caz de succes, ei îşi dobîndeau un ocrotitor supranatural, ale cărui caracteristici şi împrejurările apariţiei lui erau tot atîtea indicii care îi informau pe cei interesaţi asupra aptitudinilor şi vocaţiei lor. Aceste avantaje nu erau totuşi garantate, decît cu condiţia de a se comporta faţă de ocrotitorul lor cu supunere şi discreţie. În ciuda tuturor acestor deosebiri, confuzia dintre totem şi duh păzitor, comisă de Long, se explică în parte prin faptul că, acesta din urmă, nu era niciodată:

> ... un mamifer sau o pasăre specială, aşa cum se putea vedea ziua, în jurul wigwamului, ci o fiinţă supranaturală care reprezenta întreaga specie (J e n n e s s, p. 54).

•

Să ne deplasăm acum într-o altă parte a lumii, pe urmele lui Raymond Firth, ale cărui analize au contribuit mult să lumineze extrema complexitate şi caracterul eterogen al cre-

dinţelor şi obiceiurilor adunate cu prea multă grabă sub eticheta totemică. Aceste analize sînt cu atît mai demonstrative cu cît se referă la o regiune — Tikopia — despre care Rivers credea că furnizează cea mai bună dovadă a existenţei totemismului în Polinezia.

Totuşi, remarcă Firth, înainte de a formula o astfel de pretenţie,

> „... trebuie ştiut dacă, în ceea ce ii priveşte pe oameni, legătura [cu speciile sau obiectele naturale] înglobează populaţia în ansamblul ei, sau se referă numai la cîteva persoane, şi — în ce priveşte animalele sau plantele — dacă este vorba de specii luate în bloc sau de indivizi; dacă obiectul natural este considerat drept reprezentant sau drept emblemă a grupului uman; dacă se verifică, sub o formă sau alta, noţiunea unei identităţi (între o persoană, de o parte, o creatură sau un obiect natural de cealaltă) şi a unei filiaţii care le uneşte; în sfîrşit, dacă interesul manifestat faţă de un animal sau o plantă le vizează direct, sau se explică prin asocierea lor presupusă cu spiritele ancestrale sau cu divinităţi. În acest din urmă caz, este indispensabil a înţelege concepţia pe care şi-o fac indigenii despre o astfel de legătură" (Firth [1], p. 192).

Acest text sugerează că la cele două axe: *grup-individ* şi *natură-cultură*, pe care le-am deosebit deja, trebuie adăugată o a treia axă, pe care se înşiruie diferite tipuri de raporturi ce pot fi concepute între termenii extremi ai primelor două axe: emblematic, de identitate, de filiaţie, de interes, direct sau indirect etc.

Colectivitatea din Tikopia cuprinde patru grupuri patriliniare, care nu sînt neapărat exogame, denumite *kainanga*, conduse fiecare de un şef sau *ariki*, care întreţine relaţii privilegiate cu *atua*. Prin acest termen sînt desemnaţi zeii propriu-zişi, precum şi duhurile ancestrale, sufletele şefilor precedenţi, etc. În ce priveşte concepţia indigenilor despre natură, ea este dominată de o deosebire fundamentală între „lucruri mîncate", *e kai*, şi „nemîncate", *sise e kai*.

„Lucrurile mîncate" constau mai ales din hrană vegetală și din pește. Printre vegetale, patru specii sînt de primă însemnătate pentru că fiecare dintre ele are o afinitate particulară cu unul dintre cele patru clanuri: ignama „ascultă", „se supune" clanului *sa Kafika;* aceeași relație prevalează între cocotier și clanul *sa Tafua,* între taro* și clanul *sa Fangarere.* De fapt, și ca și în insulele Marchize, vegetalul este presupus a aparține direct zeului de clan (incarnat printr-una din numeroasele varietăți de țipar de apă dulce sau de recife de coastă), iar ritualul agricol se prezintă în primul rînd ca o solicitare către zeu. Rolul șefului de clan este deci, mai ales, de a „controla" o specie vegetală. Totuși trebuie făcută o deosebire între specii: plantarea și recoltarea ignamei și a taro-ului, recoltarea fructelor arborelui de pîine au un caracter sezonier. Lucrurile nu stau la fel cu cocotierii, care se înmulțesc spontan și ale căror nuci se coc tot anul. La această deosebire corespunde poate aceea ce se observă între formele respective de control: toată lumea posedă, cultivă și recoltează primele trei specii, curăță și consumă produsul lor, pe cînd clanul prepus este singurul care celebrează riturile. Nu există însă un ritual de clan special pentru cocotieri, iar clanul Tafua, care îi controlează, este supus doar la cîteva tabuuri: pentru a bea zeama nucilor, membrii săi trebuie să facă o gaură în coajă în loc să o rupă; pentru a sparge nucile și a extrage din ele pulpa, ei nu pot folosi decît o piatră, excluzîndu-se orice unealtă confecționată.

Aceste comportări diferențiale sînt interesante nu numai prin corelația pe care o sugerează între rituri și credințe, de o parte, și anumite condiții obiective, de altă parte. Ele vin de asemenea în sprijinul criticii pe care am formulat-o împotriva regulii de omologie a lui Boas, pentru că trei clanuri exprimă legătura lor cu speciile naturale prin intermediul ritualului, iar al patrulea — prin intermediul interdicțiilor și prescripțiilor. Omologia, dacă ea există, trebuie deci căutată la un nivel mai profund.

Oricum ar fi, este limpede că legătura oamenilor cu anumite

**Colocasia antiquorum* — specie de plantă tropicală cu tubercule comestibile

specii vegetale se manifestă, la Tikopia, sub două aspecte: sociologic şi religios. Ca şi la indienii Ojibwa, un mit are menirea să le unifice:

„În vremuri de demult, zeii nu se deosebeau de oameni, şi zeii erau, pe pămînt, reprezentanţii direcţi ai clanurilor. S-a întîmplat însă că un zeu străin, Tikarau, a făcut o vizită la Tikopia şi zeii ţinutului îi pregătiră un ospăţ splendid; dar, mai înainte, ei orînduiră întreceri de forţă şi de viteză pentru a se măsura cu musafirul lor. În plină cursă, acesta se prefăcu a se poticni şi spuse că s-a rănit. Dar în timp ce se prefăcea a şchiopăta, el sări spre mîncarea îngrămădită şi fugi luînd-o cu el spre dealuri. Familia zeilor porni în urmărirea lui; de data aceasta Tikarau căzu cu adevărat, astfel încît zeii clanului putură să-i ia înapoi, unul o nucă de cocos, altul un taro, al treilea un fruct al arborelui de pîine şi cei din urmă o ignamă... Tikarau izbuti să ajungă în cer cu cea mai mare parte a festinului, dar cele patru alimente vegetale au fost salvate pentru oameni" (F i r t h [1], p. 296)*.

Oricît de diferit ar fi acest mit de acela al indienilor Ojibwa, el prezintă cu acesta cîteva puncte comune, ce se cuvin subliniate. Mai întîi se va observa aceeaşi opoziţie dintre o conduită individuală şi o conduită colectivă, prima fiind calificată negativ, iar a doua pozitiv, faţă de totemism. În cele două mituri, conduita individuală şi dăunătoare ţine de un zeu lacom şi indiscret (care, de altfel, are asemănări cu zeul scandinav Loki, magistral studiat de G. Dumézil). În ambele cazuri, totemismul, în calitate de sistem, este introdus ca *ceva ce rămîne* dintr-o totalitate sărăcită, ceea ce poate însemna cu alte cuvinte că termenii sitemului nu au valoare decît dacă sînt *depărtaţi* unii de alţii, de vreme ce rămîn singuri pentru a acoperi o zonă semantică iniţial mai bine acoperită şi în care s-a introdus discontinuitatea. În sfîrşit, cele două mituri su-

* Această carte era deja în corectură cînd ne-a parvenit o lucrare cu totul recentă a lui F i r t h [3], unde se pot găsi alte versiuni ale aceluiaşi mit.

gerează că un contact direct (într-un caz, între zeii-totemuri și oameni, în celălalt între zeii-oameni și totemuri), adică relația de contiguitate este contrară spiritului instituției: totemul nu devine totem decît cu condiția de a fi mai întîi îndepărtat.

La Tikopia, categoria „lucrurilor mîncate" cuprinde și peștii. Totuși, nu se relevă nici o asociație directă între clanuri și peștii comestibili. Chestiunea se complică de îndată ce în circuit sînt introduși zeii. Pe de o parte, cele patru vegetale sînt considerate sacre pentru că „reprezintă" zeii — ignama este „corpul" lui Kafika, taroul — al lui Taumako; fructul arborelui de pîine și nuca de cocos sînt „capul" lui Fangarere, respectiv al lui Tafua; dar, pe de altă parte, zeii „sînt" pești și mai ales țipari. Regăsim deci, sub o formă transpusă, deosebirea între totemism și religie, care ne-a apărut deja prin intermediul unei opoziții între asemănare și contiguitate. Ca și la indienii Ojibwa, totemismul din Tikopia se exprimă prin intermediul unor relații metaforice.

În schimb, pe plan religios, legătura dintre zeu și animal este de ordin metonimic. Mai întîi, pentru că *atua* este presupus a *intra în* animal, dar nu *se transformă* în acesta; apoi, pentru că niciodată nu este implicată *totalitatea* speciei, ci numai un singur animal (deci o *parte* a speciei) care e recunoscut, prin comportarea sa netipică, că servește de vehicul unui zeu. În sfîrșit, întîmplarea de acest gen nu are loc decît intermitent și chiar excepțional, pe cînd relația — mai îndepărtată — dintre specia vegetală și zeu prezintă un caracter permanent. Din acest ultim punct de vedere, s-ar putea oarecum afirma că metonimia ține de ordinul evenimentului, iar metafora — de ordinul structurii (asupra acestui punct cf. J a k o b s o n e t H a l l e, cap. V)*.

Faptul că plantele și animalele comestibile nu sînt ele însele zei este confirmat de o altă opoziție fundamentală: aceea dintre *atua* și hrană. Într-adevăr, sub numele *atua* sînt de-

* În această perspectivă, se va observa ca cele două mituri cu privire la originea totemismului, pe care le-am rezumat și comparat mai pot fi considerate și ca mituri de origine a metaforei. Și cum structura metaforică este, în genere, proprie miturilor, acestea constituie deci metafora de gradul al doilea.

semnaţi peştii, insectele şi reptilele necomestibile; fără îndoială, sugerează Firth, pentru că „fiinţele improprii pentru consum nu ţin de ordinea normală a naturii... În cazul animalelor, nu elementele comestibile sînt aşadar asociate fiinţelor supranaturale, ci cele necomestibile" (p. 300). Dacă deci, continuă Firth:

> „... trebuie să tratăm toate aceste fenomene drept constitutive ale totemismului, va trebui să recunoaştem că la Tikopia există două forme distincte ale instituţiei: una pozitivă, care se referă la alimente vegetale şi care pune accentul pe fertilitate; cealaltă, negativă, care priveşte animalele şi care acordă primul loc celor ce sînt improprii a servi drept hrană" (F i r t h [1], p. 301).

Ambivalenţa atribuită animalelor apare şi mai mare, pentru că zeii folosesc mai multe forme de întruchipare animală. Pentru *sa Tafua,* zeul clanului este un ţipar, care favorizează coacerea nucilor de cocos ale credincioşilor săi; dar el se poate, transforma şi într-un liliac şi, în această formă, să distrugă plantaţiile de palmieri ale altor clanuri. De aici provine interdicţia alimentară privind liliecii, găina de baltă şi alte păsări, precum şi peştii, care sînt în relaţii deosebit de strînse cu anumite divinităţi. Aceste interdicţii, care pot fi generale sau limitate la un clan sau o descendenţă, nu prezintă totuşi caracter totemic: porumbelul, care e legat de aproape cu clanul Taumako, nu este mîncat, dar e nimicit fără scrupule, pentru că pradă grădinile. Pe de altă parte, interdicţia este limitată la adulţi.

Dincolo de credinţele şi interdicţiile specifice se conturează o schemă fundamentală ale cărei proprietăţi formale subzistă independent de relaţiile dintre cutare specie animală sau vegetală şi cutare clan, subclan, sau neam, cu ocazia cărora această schemă se manifestă.

Astfel, delfinul posedă o afinitate specială cu neamul Korokoro din clanul Tafua. Cînd un asemenea animal eşuează pe plajă, această familie îi aduce ca ofrandă hrană vegetală proaspătă, zisă *putu:* „ofrandă pe mormîntul unui mort de curînd". Carnea este apoi gătită şi împărţită între clanuri, cu excepţia

familiei în chestiune, pentru care ea este *tapu*, deoarece delfinul este incarnarea preferată a lui *atua* al său.

După regulile împărțelii, capul este atribuit clanului Fangarere, coada — clanului Tafua, partea anterioară a corpului — clanului Taumako și partea posterioară clanului Kafika. Cele două clanuri a căror specie vegetală (ignama și taro) este un „corp" al divinității, au deci dreptul la părți de „corp", și cele două a căror specie (fructe de cocotier și de arbore de pîine) este un „cap" al divinității, primesc extremitățile (capul și coada). Forma unui sistem de relații este extinsă, într-un mod coerent, la o situație care, la prima vedere, ar putea părea să-i fie cu totul străină. Ca și la indienii Ojibwa, un al doilea sistem de relații cu lumea supranaturală, implicînd interdicții alimentare, se combină cu o structură formală, rămînînd totodată distinct de ea, pe cînd ipoteza totemică ar duce la confundarea lor. Speciile divinizate, care fac obiectul acestor interdicții, constituie sisteme separate de acelea ale funcțiilor clanului, acestea din urmă fiind în legătură cu alimentația vegetală: astfel, caracatița este asemuită muntelui ale cărui torente curgînd în șiroaie sînt ca niște tentacule, și, pentru același motiv, este asemuită și soarelui cu razele sale; la fel țiparii, lacustri și marini, care fac obiectul unei interdicții alimentare atît de drastice, încît numai vederea lor provoacă uneori vărsături.

Se poate deci trage concluzia, de acord cu Firth, că la Tikopia animalul nu este conceput nici ca emblemă, nici ca strămoș, nici ca rudă. Respectul, interdicțiile, ale căror obiect pot fi anumite animale, se explică, în mod complex, prin întreita idee că grupul descinde dintr-un strămoș, că divinitatea se încarnează într-un animal, și că în vremurile mitice a existat o legătură de alianță între strămoș și divinitate. Respectul față de animal îi vine prin ricoșeu.

Pe de altă parte, atitudinile față de plante și animale se opun între ele. Există rituale agricole, dar nu există rituri de pescuit sau de vînătoare. *Atua* apar în fața oamenilor sub formă animală, niciodată sub formă vegetală. Interdicțiile alimentare, atunci cînd ele există, privesc animalele și nu vegetalele. Legătura dintre divinități și speciile vegetale este simbolică,

pe cînd legătura cu speciile animale este reală; în cazul vegetalelor, ea se stabilește la nivelul speciei, pe cînd o specie animală nu este niciodată *atua*, ci numai un anumit animal, în anumite împrejurări. În sfîrșit, plantele „marcate" prin comportări diferențiale sînt întotdeauna comestibile; în cazul animalelor lucrurile stau invers. Reluînd, aproape cuvînt cu cuvînt o formulă a lui Boas, printr-o rapidă confruntare a faptelor din Tikopia cu ansamblul observațiilor polineziene, Firth trage concluzia că totemismul nu constituie un fenomen sui-generis, ci un caz particular, în cadrul general al relațiilor dintre om și elementele mediului său natural (p. 398).

•

Faptele constatate la maori, mai depărtate de concepția clasică a totemismului, se leagă atît de direct de cele evocate despre Tikopia, încît întăresc și mai mult demonstrația. Dacă unele șopîrle sînt respectate ca paznici ai grotelor funerare și ai copacilor pe care păsările sînt prinse cu ajutorul curselor, aceasta e pentru că șopîrla îl reprezintă pe zeul Whiro, care personifică boala și moartea. Există, fără îndoială, o legătură de filiație între divinități și elementele sau ființele naturale: din unirea stîncii și a apei s-au născut toate varietățile de nisip, de pietre, de roci de gresie și celelalte minerale: nefrit, silex, lavă, piatră vulcanică; de asemenea insectele, șopîrlele și vermina. Zeul și zeița Tane-nui-a-Rangui și Kahu-parauri au generat toate păsările și toate fructele pădurii; Rongo este strămoșul plantelor cultivate. Tangaroa — al peștilor, Haumia — al plantelor sălbatice (B e s t).

„Pentru indigenii Maori universul întreg se desfășoară ca o uriașă familie, în cadrul căreia cerul și pămîntul figurează ca primii strămoși ai tuturor ființelor și ai tuturor lucrurilor: marea, nisipul de pe țărm, pădurile, păsările, oamenii. S-ar spune că indigenul nu se simte în largul său, dacă nu poate restabili — și dorește s-o facă în cele mai mici amănunte — legăturile de rudenie care-l unesc cu peștii din ocean sau cu călătorul căruia îi oferă ospitalitatea. Un maori de înaltă obîrșie scrutează cu o adevă-

rată pasiune genealogiile, comparîndu-le cu acelea ale invitaţilor săi, căutînd să descopere strămoşi comuni şi identificînd ramurile care se trag din primii născuţi şi mezini. Se citează exemplul unor indivizi a căror memorie păstra în bună ordine genealogii cuprinzînd pînă la 1 400 de persoane" (P r y t z - J o h a n s e n, p. 9).

Noua Zeelandă nu a fost niciodată citată ca o regiune ce oferă exemple tipice de totemism. Ea constituie însă un caz-limită, care permite să se distingă în stare pură categorii ce se exclud reciproc şi ale căror ipoteze totemice erau obligate să afirme compatibilitatea. Tocmai pentru că animalele, vegetalele şi mineralele sînt considerate de către maori ca strămoşi, ele nu pot juca rolul de totemuri. Ca şi în miturile „evoluţioniste" din Samoa, o serie, formată din elemente aparţinînd celor trei mari ordine naturale, este concepută ca o continuitate sub dublu aspect, genetic şi diacronic. Or, dacă fiinţele şi elementele naturale se găsesc unele faţă de altele şi, toate împreună, faţă de oameni, în relaţia de strămoşi şi descendenţi, atunci fiecare dintre ei devine inapt de a juca de unul singur rolul de strămoş faţă de un grup uman determinat. Pentru a folosi o terminologie modernă. totemismul, în care clanurile se consideră toate provenite din specii diferite, trebuie să fie, în virtutea acestui fapt, poligenic (în timp ce gîndirea polineziană este monogenică). Dar acest poligenism prezintă el însuşi un caracter foarte specific, întrucît, ca în unele pasienţe, totemismul îşi etalează, de la bun început, toate cărţile: el nu mai are nici una în rezervă pentru a ilustra etapele de tranziţie între strămoşul animal sau vegetal şi descendentul său uman. Trecerea de la unul la altul este aşadar concepută în mod necesar ca fiind discontinuă (toate trecerile de acelaşi tip fiind, pe de altă parte, simultane): sînt veritabile „mutaţii bruşte", excluzînd orice contiguitate sensibilă între starea iniţială şi starea finală. Îndepărtate pe cît posibil de modelul evocat de genezele naturale, genezele totemice se reduc la aplicaţii, proiecţii, sau disocieri; ele constau în relaţii metaforice, a căror analiză ţine mai curînd de o „etnologie" decît de o „etnobiologie": a spune că clanul A „coboară" din urs şi clanul B „coboară" din vultur nu e decît o modalitate concretă şi concisă

de a prezenta raportul dintre A şi B ca analog cu un raport intre specii.

Tot aşa cum ajută la lămurirea confuziei dintre noţiunile de geneză şi sistem, etnografia maori îngăduie spulberarea unei alte confuzii (care provine din aceeaşi iluzie totemică), între noţiunea de totem şi aceea de mana. Maori definesc fiecare fiinţă sau tip de fiinţă prin „natura" sau „norma" sa, *tika*, şi prin funcţia sa specifică, prin comportamentul său distinctiv, *tikanga*. Înţelese astfel sub un aspect diferenţial, lucrurile şi fiinţele se deosebesc prin *tupu*, care le vine din interior şi a cărui idee se opune celei de *mana*, care le vine dinafară şi constituind deci mai curînd un element de neclaritate şi confuzie:

> „Sensul termenului *mana* are multe elemente comune cu acela de *tupu*, dar, într-un punct semnificativ, ele diferă total. Ambii termeni evocă dezvoltarea, activitatea, viaţa; dar, în timp ce *tupu* se referă la natura lucrurilor şi a fiinţelor umane, aşa cum ea se manifestă dinăuntru, *mana* exprimă, o participare, o formă activă de însoţire care, prin natura ei, nu este niciodată legată, în mod indisolubil, de un lucru singular sau de o fiinţă umană ieşită din comun" (P r y t z - J o h a n s e n, p. 85).

Or, obiceiurile legate de tabuuri (*tapu*, care nu trebuie confundat cu *tupu*) se situează de asemenea în planul unei discontinuităţi, care nu permite genul de amalgam, încercat adesea de Durkheim şi şcoala sa, între noţiunile de mana, de totem şi de tabu:

> „Ceea ce grupează obiceiurile de *tapu* într-o instituţie este . . . un respect adînc pentru viaţă, o frică respectuoasă care îndeamnă oamenii cînd a se teme, cînd a onora. Această teamă respectuoasă nu se referă la viaţă în general, ci la viaţă în manifestările sale particulare, şi nici chiar la toate: numai la viaţa cuprinsă în cercul grupului de rudenie, extins la grădini, la păduri şi la locurile de pescuit, şi care îşi găseşte cea mai înaltă expresie în persoana şefului, precum şi în bogăţiile sale şi în locurile sale sacre" (P r y t z - J o h a n s e n, p. 198).

CAPITOLUL II

Nominalismul australian

În 1920, Van Gennep număra patruzeci şi una teorii diferite ale totemismului, dintre care cele mai importante şi mai recente fuseseră edificate, fără nici o îndoială, pe baza datelor culese în Australia. Nu e deci suprinzător ca, pornind de la aceleaşi fapte, A. P. Elkin, eminentul specialist contemporan al Australiei, să fi încercat să reia problema, inspirîndu-se în acelaşi timp de la o metodă empirică şi descriptivă şi de la cadrele analitice definite cu cîţiva ani mai înainte de Radcliffe-Brown.

Elkin urmăreşte atît de strîns realitatea etnografică, încît este absolut necesar să reamintim mai întîi cîteva date elementare, în lipsa cărora ar fi imposibil să urmărim expunerea sa.

Cîteva măsurători ale radioactivităţii reziduale ale carbonului 14 permit deja de a data pătrunderea omului in Australia înainte de mileniul al VIII-lea. Nu se mai admite astăzi că, în decursul acestui enorm interval de timp, indigenii australieni ar fi rămas complet izolaţi de lumea exterioară: legăturile şi schimburile, pe coasta de nord cel puţin, trebuie să fi fost numeroase cu Noua Guinee (fie direct, fie prin insulele din strîmtoarea Torrès) şi cu Indonezia de sud. Totuşi este probabil că, în ansamblu, societăţile australiene, au evoluat, relativ izolat, într-o măsură mult mai mare decît alte societăţi în alte părţi ale lumii. Astfel se explică numeroasele trăsături comune, mai ales în domeniul religiei şi al organizării sociale, precum şi distribuţia, adesea caracteristică, a modalităţilor care ţin de acelaşi tip.

Toate societăţile zise „fără clase" (adică, fără jumătăţi, sec-

țiuni sau subsecțiuni) ocupă o poziție periferică, pe coastele țării Dampier, ale țării Arnhem, ale golfului Carpentaria, ale peninsulei York, ale Noii Galii de Sud, ale Victoriei și ale marelui golf australian. Această distribuție s-ar putea explica fie prin faptul că aceste forme ar fi cele mai arhaice și că ar fi supraviețuit în stare de vestigii pe circumferința continentului, fie — ceea ce e mai verosimil — ca un rezultat al dezagregării marginale a sistemelor bazate pe clase.

Societățile cu jumătăți matriliniare (fără secțiuni și subsecțiuni) sînt distribuite în sud; ele ocupă compact sud-estul (sudul din Queensland, Noua Galie de Sud, Victoria și regiunea de răsărit a provinciei meridionale), precum și o mică zonă de coastă în sud-estul provinciei occidentale.

Societățile cu jumătăți patriliniare (cu secțiuni sau subsecțiuni) sînt așezate în nordul continentului, începînd din țara Dampier pînă în peninsula York.

Se întîlnesc, în sfîrșit, organizații cu 4 secțiuni în nord-vest (regiunea deșerturilor și pînă la coasta occidentală) și în nord-est (Queensland), de o parte și de cealaltă a regiunii centrale, care e ocupată de organizații cu 8 subsecțiuni (începînd din țara Arnhem și peninsula York, pînă în regiunea lacului Eyre în sud).

Să reamintim pe scurt în ce anume constau aceste organizații cu „clase matrimoniale". Aceasta aproape că nu e necesar pentru jumătăți, pentru că ele se definesc prin regula simplă că un individ care aparține unei jumătăți (prin filiație patriliniară sau matriliniară, fiindcă ambele cazuri se întîlnesc în Australia), trebuie să-și ia soțul, în mod obligatoriu, din cealaltă jumătate.

Să ne închipuim acum două grupuri, locuind în teritorii distincte, fiecare în parte credincios regulii exogamiei jumătăților, și să admitem (dat fiind că e cazul cel mai frecvent, dar ipoteza inversă ar da un rezultat simetric) că filiația ar fi matriliniară. Pentru a se uni, aceste două grupuri hotărăsc că membrii lor respectivi nu-și vor putea lua soții decît din celălalt grup și că femeia și copiii vor locui cu tatăl. Să denumim Durand și Dupont cele două jumătăți matriliniare

şi Paris şi Lyon — cele două grupuri locale. Regula căsătoriei şi filiaţiei va fi:

→ Durand din Paris = Dupont din Lyon ←
→ Durand din Lyon = Dupont din Paris ←

care se citeşte astfel: dacă un bărbat Durand, din Paris, ia în căsătorie o femeie Dupont, din Lyon, copiii se vor numi Dupont (după mamă) şi vor fi din Paris (după tatăl lor). E ceea ce se numeşte un sistem cu 4 secţiuni, sau de tip Kariera, după numele unui trib din Australia occidentală.

Trecem la un sistem cu 8 subsecţiuni. Făcînd acelaşi raţionament, să pornim însă de la 4 grupuri locale în loc de 2. Folosind o notaţie simbolică în care literele reprezintă grupurile locale patriliniare, iar cifrele, jumătăţile matriliniare şi în care, indiferent de sensul lecturii (de la stînga spre dreapta sau de la dreapta spre stînga), primul binom reprezintă tatăl, al doilea, mama, săgeata unind binomul mamei cu acela al copiilor (sistemul zis Aranda), se obţine diagrama:

$A_1 = C_2$
$B_1 = D_2$
$C_1 = B_2$
$D_1 = A_2$

Raţiunea de a fi a acestor reguli a fost expusă bine de Van Gennep:

> „... exogamia are ca rezultat şi, probabil, ca scop, de a lega între ele anumite societăţi speciale care, fără aceasta, nu ar intra, în mod normal, în contact mai mult decît intră zidarii din Rouen cu coaforii din Marsilia. Cercetînd din acest punct de vedere tabelele matrimoniale... se constată că elementul pozitiv al exogamiei este din punct de vedere social tot atît de puternic ca şi elementul său negativ, dar că aici, ca în toate codurile, nu se specifică decît ceea ce este interzis... Sub cele două aspecte ale sale indisolubile, instituţia serveşte deci la întărirea coe-

ziunii, nu atît a membrilor clanului între ei, cît a diverselor clanuri față de societatea generală. Se stabilește un fel de schimb matrimonial, din generație în generație, cu atît mai complicat cu cît tribul, unitate politică, există mai de mult și este împărțit într-un număr mai mare de fracțiuni, schimb și amestec alternativ cărora exogamia le asigură regularitatea și revenirea periodică" (V a n G e n n e p, p. 351).

Această interpretare, pe care ne-o însușim (cf. *Les Structures élémentaires de la parenté)*, ni se pare și astăzi preferabilă aceleia pe care Radcliffe-Brown a susținut-o pînă în ultimile sale scrieri și care constă în a deduce sistemele cu 4 secțiuni dintr-o dublă dihotomie: aceea a jumătăților matriliniare (care nu ridică nici o contestație) și aceea a liniilor masculine în generații alternante, denumite și nedenumite. Într-adevăr, în Australia se întîmplă frecvent ca descendenţele bărbaților să fie scindate în două categorii, cuprinzînd una generațiile cifrei cu soț, cealaltă generațiile cifrei fără soț, numărîndu-se de la generația subiectului. Astfel, un individ mascul va fi așezat în aceeași categorie cu bunicul și nepotul său, pe cînd tatăl și fiul său vor aparține categoriei alterne. Dar această clasificare însăși ar fi imposibil de interpretat, în cazul că n-am vedea în ea o consecință, directă sau indirectă, ce rezultă din jocul regulilor de căsătorie și filiație, complexe ele însele. În mod logic, nu se poate face din ea un fenomen primar. Dimpotrivă, orice societate ordonată, oricare ar fi organizarea și gradul ei de complexitate, trebuie să se definească, într-un fel sau altul, sub raportul locului de reședință; este deci legitim să se recurgă la o regulă particulară privind locul de reședință ca la un principiu structural.

În al doilea rînd, interpretarea bazată pe o dialectică a locului de reședință și a filiației are imensul avantaj de a permite integrarea sistemelor australiene clasice — Kariera și Aranda — într-o tipologie generală, care nu lasă în afara ei nici un sistem zis nereglementar. Dacă e inutil să insistăm aici asupra acestui al doilea aspect, motivul este că această tipologie generală se bazează exclusiv pe caractere sociologice

şi lasă deoparte credinţele şi obiceiurile totemice; acestea ocupă un loc secundar la tribul Kariera şi, cu toate că nu s-ar putea spune acelaşi lucru despre tribul Aranda, credinţele şi obiceiurile lor totemice, oricît de însemnate ar fi, se manifestă pe un plan cu totul diferit de acela al regulilor matrimoniale, asupra cărora ele nu par a exercita o influenţă.

•

Originalitatea încercării lui Elkin constă tocmai în faptul de a fi reluat studiul societăţilor australiene prin intermediul totemismului. El propune trei criterii pentru a defini un sistem totemic: *forma* sau modul în care totemurile sînt distribuite între indivizi şi grupuri (în funcţie de sex sau de apartenenţa la un clan, la o jumătate etc.); *semnificaţia*, după rolul jucat de totem faţă de individ (ca unul care-l asistă, ca ocrotitor, tovarăş sau ca simbol al grupului social sau al grupului de cult); în sfîrşit, *funcţia*, care corespunde rolului jucat de sistemul totemic în grup (reglementarea căsătoriilor, sancţiuni sociale şi morale, filozofie etc.).

Pe de altă parte, Elkin rezervă un loc special pentru două forme de totemism. Totemismul „individual" se întîlneşte mai ales în sud-estul Australiei. El implică un raport între vrăjitor şi cutare sau cutare specie animală, în genere reptilele Animalul acordă asistenţă vrăjitorului, pe de o parte, ca agent binefăcător sau nefast, pe de altă parte ca mesager sau spion. Se cunosc cazuri cînd vrăjitorul exhibă un animal domesticit, ca o dovadă a puterii sale. Această formă de totemism a fost observată în Noua Galie de Sud, la triburile Kamilaroi şi Kurnai, iar în Teritoriul de Nord pînă în ţara Dampier, ea se întîlneşte sub formă de credinţă în şerpi mitici, care trăiesc în trupul vrăjitorilor. Identitatea postulată între totem şi om atrage o interdicţie alimentară, deoarece consumarea animalului ar echivala cu autocanibalismul. Mai precis, specia zoologică apare ca un mediator între sufletul speciei şi sufletul vrăjitorului.

Totemismul „sexual" există începînd din regiunea lacului Eyre pînă la coasta Noii Galii de Sud şi a provinciei Victoria.

Tribul Dieri pune sexele în legătură cu două plante. Uneori sînt invocate și „păsările": liliacul și bufnița (la Dieri); liliacul și coțofana (la Worimi); aușel *(emu-wren)* și silvia-cu-cap-negru *(superb-warbler)* (la Kurnai); aușel și liliacul (la Yuin). În toate aceste triburi, totemurile citate mai sus servesc ca emblemă unui grup sexual. Dacă un totem masculin sau feminin este jignit de un reprezentant al celuilalt sex, întregul grup sexual se simte insultat și urmează o încăierare între bărbați și femei. Această funcție emblematică este bazată pe credința că fiecare grup sexual alcătuiește o comunitate vie cu specia animală. După cum spun cei din tribul Wotjobaluk: „Viața unui liliac e o viață de om". Nu se știe prea bine cum interpretau indigenii această afinitate: ca o credință în reîntruparea fiecărui sex sub forma animală corespunzătoare, sau într-o relație de prietenie, sau de fraternitate, sau prin mituri în care figurau strămoși purtînd nume de animale.

Cu cîteva rare excepții, întîlnite pe coasta Noii Galii de Sud și a provinciei Victoria, totemismul sexual pare asociat jumătăților matriliniare. De aici ipoteza că totemismul sexual ar putea corespunde unei dorințe de „a marca" mai puternic grupul feminin: la tribul Kurnai femeile ii constrîngeau pe bărbații care se arătau prea rezervați să le propună căsătoria, prin uciderea unui totem masculin; se ajungea la o luptă, căreia numai logodna putea să-i pună capăt. Între timp, Roheim a descoperit totemismul sexual pe cursul rîului Finke, la unii indigeni Aranda din nord-vest și la cei din tribul Aluridja. Or, indigenii Aranda au jumătăți patriliniare cu caracter ceremonial, separate și de cultele totemice locale și de un totemism de formă „concepțională", asupra căruia vom reveni. Totuși, alte obiceiuri sau instituții se aseamănă cu acelea ale tribului Kurnai. La indigenii Aranda, de asemenea, femeile au uneori inițiativa: în mod curent, pentru a determina totemul copilului lor, anunțînd ele însele locul concepției, și cu ocazia dansurilor ceremoniale, specific feminine și de inspirație erotică. În sfîrșit, la anumite grupuri Aranda, cel puțin, totemul matern este respectat la fel ca și acela al subiectului.

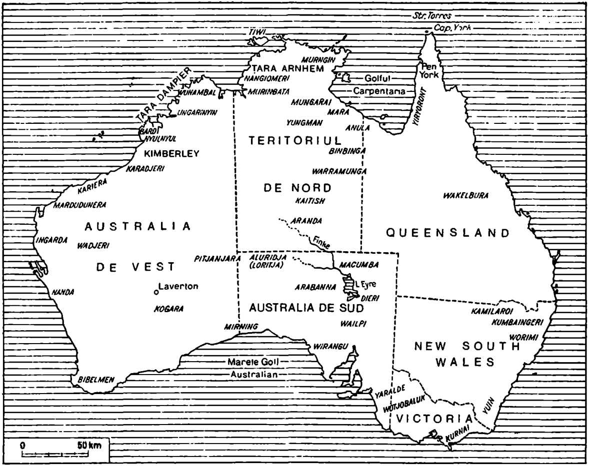
Marea problemă a totemismului australian este aceea pe care o ridică raporturile sale cu regulile căsătoriei. S-a văzut că acestea pun în joc — sub formele lor cele mai simple — împărțirile și subîmpărțirile grupului în jumătăți, secțiuni și subsecțiuni. Nimic mai ispititor decît ca această serie să fie interpretată după ordinea „naturală": 2, 4, 8. Secțiunile ar rezulta atunci dintr-o dedublare a jumătăților și subsecțiunile dintr-o dedublare a secțiunilor. Ce rol revine însă în această geneză structurilor totemice propriu-zise ? Și în general, ce raporturi există în societățile australiene, între organizarea socială și religie ?

Sub acest raport, indigenii Aranda din nord au reținut mai de mult atenția, căci, dacă ei posedă grupuri totemice, grupuri locale și clase matrimoniale, nu există la ei nici o legătură clară între cele trei tipuri de structuri, care par a se situa pe planuri diferite și a funcționa fiecare într-un mod independent. În schimb, la granița dintre Kimberley-ul oriental și Teritoriul de Nord, se constată o coalescență a structurilor sociale și a structurilor religioase; dar, ca urmare a acestui fenomen, cele dintîi încetează de a mai asigura reglementarea căsătoriilor. Acolo, totul se petrece ca și cum:

> „subsecțiunile, secțiunile și jumătățile... [erau] forme ale totemismului, [un mijloc de a defini] relațiile omului [nu cu societatea, ci] cu natura..." (Elkin [2], p. 66).

Într-adevăr, în această regiune, pentru a permite sau a interzice căsătoria, indigenii se bazează pe legătura de rudenie, nu pe apartenența la grup.

Nu stau oare lucrurile la fel și în unele societăți cu subsecțiuni ? În partea orientală a țării Arnhem, subsecțiunile au totemuri distincte, cu alte cuvinte regulile de căsătorie și afilierile totemice coincid. La indigenii Mungarai și Yungman din Teritoriul de Nord și din Kimberley, unde totemurile sînt asociate locurilor poreclite și nu grupurilor sociale, lucrurile stau la fel, datorită ingenioasei teorii după care duhurile fetale au totdeauna grijă de a-și alege domiciliul în sînul unei femei din subsecțiunea dorită, pentru a fi respectată coincidența teoretică între totem și subsecțiune.


Str. Torres
Cap. York
TIWI
MURNGIN
TARA ARNHEM
NANGIOMERI
MURINBATA
Golful
Carpentaria
Pen
York
YIRYORONT
TARA DAMPIER
WUNAMBAL
UNGARINYIN
BARDI
NYULNYUL
KIMBERLEY
KARADJERI
MUNGARAI
MARA
YUNGMAN
ANULA
TERITORIUL
BINBINGA
WARRAMUNGA
DE NORD
KAITISH
ARANDA
Finke
WAKELBURA
QUEENSLAND
KARIERA
MARDUDUNERA
AUSTRALIA
INGARDA
WADJERI
DE VEST
PITJANJARA
ALURIDJA
(LORITJA)
MACUMBA
L. Eyre
ARABANNA
DIERI
Laverton
NANDA
KOGARA
AUSTRALIA DE SUD
WAILPI
MIRNING
WIRANGU
KAMILAROI
KUMBAINGERI
WORIMI
NEW SOUTH
WALES
Marele Golf
Australian
BIBELMEN
YARALDE
WOTJOBALUK
VICTORIA
YUIN
KURNAI
0
50 km

Cu totul altfel stau lucrurile la indigenii Kaitish, la Aranda din nord şi la Loritja din nord-vest. Totemismul lor este „conceptional", adică totemul atribuit fiecărui copil nu mai este cel al tatălui sau al mamei, sau chiar al bunicului său, ci animalul, planta sau fenomenul natural, asociat de mituri localităţii în care (sau pe lîngă care) mama a simţit începutul sarcinii. Fără îndoială, această regulă, în aparenţă arbitrară, este adeseori corectată datorită grijii pe care o au duhurile fetale de a alege femeile care să aparţină aceleiaşi subsecţiuni ca şi mama strămoşului totemic. Nu este mai puţin adevărat că, aşa cum au explicat altădată Spencer şi Gillen, un copil din tribul Aranda nu aparţine în mod necesar nici grupului totemic al tatălui său, nici grupului mamei sale şi că, după locul unde întîmplător viitoarea mamă a devenit conştientă de starea sa, copiii din aceiaşi părinţi pot aparţine unor totemuri diferite.

Prin urmare, existenţa subsecţiunilor nu permite identificarea unor societăţi care pînă de curînd erau asimilate în funcţie de acest singur criteriu. Uneori, subsecţiunile se confundă cu grupurile totemice, fără a asigura reglementarea căsătoriilor, lăsată la determinarea gradului de rudenie. Uneori, subsecţiunile funcţionează ca nişte clase matrimoniale, dar atunci ele nu mai au un raport direct cu afilierile totemice.

Aceeaşi incertitudine se regăseşte în cazul societăţilor cu secţiuni. Totemismul este şi el uneori secţional, alteori numeroase clanuri totemice sînt repartizate în patru grupuri, corespunzînd cu patru secţiuni. Întrucît un sistem secţional atribuie copiilor o secţiune deosebită de aceea a unuia şi a celuilalt dintre părinţi (în realitate, secţiunea alternă de cea a mamei în cadrul aceleiaşi jumătăţi, un mod de transmisiune căruia i se dă numele de filiaţie matriliniară indirectă), copiii ajung să aibă totemuri care diferă neapărat de acelea ale părinţilor.

Societăţile cu jumătăţi fără secţiuni sau subsecţiuni sînt distribuite periferic. În nord-vestul australian, aceste jumătăţi sînt denumite după două specii de canguri; în sud-vest — după două păsări: cacadu alb şi cioară cenuşie, sau şoim şi cioară cenuşie; în est — după două varietăţi de cacadu, respectiv alb şi negru etc.

Acest dualism este extins la întreaga natură, deci, cel puţin teoretic, toate fiinţele şi toate manifestările sînt repartizate între cele două jumătăţi: această tendinţă este deja vădită la indigenii Aranda, pentru că totemurile lor recenzate, care depăşesc simţitor numărul de 400, sînt regrupate în vreo şaizeci de categorii. Jumătăţile nu sînt neapărat exogame, cu condiţia să fie respectate regulile exogamiei totemice, cele de rudenie şi de loc. În sfîrşit, jumătăţile pot exista singure, cum este cazul în societăţile periferice, sau însoţite de secţiuni, de subsecţiuni, sau de ambele forme. Astfel, triburile din regiunea Laverton au secţiuni, dar nu au nici jumătăţi, nici subsecţiuni; în ţara Arnhem sînt consemnate triburi cu jumătăţi şi subsecţiuni, dar fără secţiuni. În sfîrşit, indigenii Nangiomeri nu au decît subsecţiuni, fără jumătăţi şi secţiuni. Se pare, deci, că jumătăţile nu ţin de o serie genetică, care să facă din ele o condiţie necesară a secţiunilor (după cum acestea, la rîndul lor, ar fi o condiţie a subsecţiunilor), că funcţia lor nu ar fi, neapărat şi automat, de a reglementa căsătoriile, iar caracterul lor cel mai constant ar fi în raport cu totemismul, prin împărţirea universului în două categorii.

•

Să examinăm acum forma de totemism pe care Elkin o numeşte „totemism de clan". Clanurile australiene pot fi patriliniare sau matriliniare, sau şi „concepţionale", adică, grupînd pe toţi indivizii presupuşi a fi concepuţi în acelaşi loc. Oricare ar fi tipul de care ele ţin, clanurile sînt de obicei totemice, cu alte cuvinte membrii lor respectă interdicţiile alimentare în ceea ce priveşte unul sau cîteva totemuri şi au privilegiul sau obligaţia de a celebra rituri pentru a asigura înmulţirea speciei totemice. Legătura ce-i uneşte pe membrii clanului de totemurile lor este definită, în funcţie de trib, ca genealogică (totemul fiind strămoşul clanului), sau de loc (cînd o hoardă este legată de totemurile sale prin intermediul teritoriului, unde se află locurile totemice, acolo unde se presupune că locuiesc duhurile ieşite din trupul strămoşului mitic). Legătura cu totemul poate fi chiar pur şi simplu mitică, ca

în cazul organizaţiilor cu secţiuni, în care un bărbat aparţine în interiorul jumătăţii sale matriliniare aceleiaşi secţiuni ca şi tatăl tatălui său şi are aceleaşi totemuri ca şi el.

Clanurile matriliniare predomină în Australia orientală, în Quensland, în Noua Galie de Sud, în partea apuseană a provinciei Victoria, precum şi într-o mică regiune din sud-vestul Australiei apusene. Din pretinsa ignoranţă (care este, mai verosimil, o tăgăduire) a rolului tatălui în concepţie, rezultă într-adevăr, că copilul primeşte din partea mamei sale o carne şi un sînge care sînt perpetuate continuu în linie feminină. Despre membrii aceluiaşi clan se spune atunci că formează „o singură carne", iar în limbile din estul Australiei meridionale acelaşi termen care desemnează carnea, desemnează şi totemul. Din această identificare carnală a clanului şi a totemului, decurg concomitent regula exogamiei de clan, pe plan social, şi interdicţiile alimentare, pe plan religios: termenii similari nu trebuie confundaţi nici în privinţa consumului alimentar, nici a împerecherii.

În astfel de sisteme, fiecare clan posedă de obicei un totem principal şi un număr foarte mare de totemuri secundare şi terţiare, orînduite în ordine descrescîndă. La limită, toate fiinţele, lucrurile şi fenomenele naturale sînt înglobate într-un veritabil sistem. Structura universului reproduce structura societăţii.

Se întîlnesc clanuri de tip patriliniar în Australia apuseană, în Teritoriul de Nord, în peninsula York şi, pe coastă, la limita dintre Noua Galie de Sud şi Queensland. Aceste clanuri sînt totemice ca şi clanurile matriliniare, dar spre deosebire de acestea din urmă, fiecare se confundă cu o hoardă locală patriliniară, iar legătura spirituală cu totemul nu se mai stabileşte carnal, ci în funcţie de loc, prin intermediul aşezărilor totemice situate pe teritoriul hoardei. Două consecinţe decurg din această situaţie, după cum transmisiunea totemului se face şi ea în linie paternă, sau această transmisiune este de tip „concepţional".

În primul caz, totemismul patriliniar nu adaugă nimic la exogamia locală. Religia şi structura socială sînt într-un raport armonios: din punctul de vedere al statutului indivizilor, ele

se repetă. Este inversul față de ceea ce am constatat în cazul clanurilor matriliniare, deoarece în Australia reședința fiind întotdeauna patrilocală, raportul între regula de filiație și regula de reședință era atunci dizarmonios, aceste reguli combinînd efectele lor respective pentru a defini un statut individual, care nu e niciodată exact acela al unuia sau al celuilalt dintre părinți*. Pe de altă parte, totemismul nu are legătură cu teoria indigenă a procreației. Apartenența la același totem exprimă doar un fenomen local: solidaritatea hoardei.

Atunci cînd determinarea totemului se face prin metoda concepțională (fie că e vorba, ca la indigenii Aranda, de locul concepției, fie, ca în vestul Australiei meridionale, de locul nașterii), situația se complică: reședința fiind și acolo patrilocală, concepția și nașterea au toate șansele să se producă pe teritoriul hoardei paterne, conservînd astfel un caracter indirect patriliniar regulii de transmitere a totemurilor. Cu toate acestea, pot avea loc excepții, mai ales atunci cînd familiile se deplasează și, în astfel de societăți, este numai probabil că totemul copiilor va rămîne cuprins în numărul acelora ale hoardei paterne. Fie că e vorba de o consecință, sau de un fenomen concomitent, la indigenii Aranda nu găsim vreo regulă de exogamie totemică (cel puțin la cei din nord). Ei lasă reglementarea exogamiei pe seama raporturilor de rudenie sau a sistemului de subsecțiuni, care sînt cu totul independente de clanurile totemice**. E izbitor faptul că, în mod corelativ, interdicțiile alimentare sînt mai suple și uneori chiar inexistente (ca la tribul Yaralde) în societățile cu clanuri patriliniare, pe cînd formele stricte par a fi întotdeauna legate de clanuri matriliniare.

Ne vom mulțumi a cita, *pro memoria,* o ultimă formă de totemism descrisă de Elkin: totemismul „visului" *(dream totemism),* care se întîlnește în nord-vest, la indigenii din tribul

* Termenii de *armonios* și *dizarmonios* au fost definiți, și implicațiile lor studiate, în *Structures élémentaires de la parenté.*

** În această privință, observațiile lui *Spencer și Gillen* sînt actualmente contestate. Vom reveni asupra lor într-o altă lucrare. Ne vom mulțumi să notăm aici că, chiar în interpretarea modernă (Elkin [3]), instituțiile tribului Aranda rămîn marcate diferențial față de acelea ale vecinilor lor din nord și din sud.

Karadjeri, şi în două regiuni din vestul Australiei meridionale, la indigenii Dieri, Macumba şi Loritja. Totemul „visului" poate fi revelat viitoarei mame cînd simte primele semne ale sarcinii, uneori după ce a ingerat o carne ce i se pare de esenţă supranaturală, pentru că era excesiv de grasă. Totemul „visat" este distinct de totemul „de cult", determinat de locul de naştere a copilului.

Dintr-o lungă analiză, reluată şi completată prin alte lucrări, pe care aici le-am rezumat şi comentat doar pe scurt, Elkin trage concluzia că în Australia există forme eterogene de totemism. Acestea se pot cumula: astfel, indigenii Dieri, care trăiesc în nord-vestul Australiei meridionale, au în acelaşi timp un totemism al jumătăţii, un totemism sexual, un totemism de clan matriliniar şi un totemism de cult, legat de reşedinţa patrilocală. În plus, la aceşti indigeni, totemul de cult al fratelui mamei este respectat de fiul surorii, în afară de cel al tatălui său (singurul pe care el îl va transmite fiilor săi). În nordul regiunii Kimberley se găsesc asociate totemismele jumătăţii, ale hoardei patriliniare locale şi ale visului. Indigenii din tribul Aranda de sud au culte totemice patriliniare (care se confundă cu totemuri ale visului) şi culte totemice moştenite de la fratele mamei, în timp ce la ceilalţi indigeni Aranda întîlnim un totemism concepţional individual, asociat cu respectul totemului matern.

Se cuvine deci să deosebim „speţe" ireductibile: totemismul individual, totemismul social, în cadrul căruia vom deosebi ca varietăţi, totemismul sexual, al jumătăţii, de secţiune, de subsecţiune, de clan (patriliniar sau matriliniar); totemismul de cult, de esenţă religioasă, care cuprinde două varietăţi: una patriliniară, cealaltă concepţională, şi în sfîrşit, totemismul visului, care poate fi social sau individual.

•

Precum se vede, încercarea lui Elkin debutează ca o reacţie sănătoasă împotriva amalgamelor, imprudente sau neruşinate, la care au recurs teoreticienii totemismului pentru a constitui totemismul ca o instituţie unică şi recurentă într-un mare

număr de societăţi. Este neîndoios că imensul efort de investigaţie întreprins de etnologii australieni pe urmele lui Radcliffe—Brown, şi îndeosebi de Elkin, rămîne baza indispensabilă a oricărei interpretări noi a faptelor australiene. Păstrînd admiraţia la care are dreptul una dintre cele mai fecunde şcoli antropologice contemporane şi ilustrul său şef, ne putem întreba dacă acesta nu s-a lăsat încătuşat, atît pe plan teoretic cît şi pe plan metodologic, de o dilemă care nu era de loc inevitabilă.

Deşi studiul său se prezintă sub o formă obiectivă şi empirică, se pare că Elkin încearcă să reclădească pe un teren devastat de critica americană. Atitudinea sa faţă de Radcliffe—Brown este echivocă. Precum se va vedea mai jos, în 1929, Radcliffe—Brown s-a pronunţat asupra totemismului în termeni tot atît de negativi ca şi Boas; el a stăruit totuşi mai mult asupra faptelor australiene propunînd diferenţieri care sînt practic identice cu cele reluate de Elkin. Dar, în timp ce Radcliffe—Brown folosea aceste diferenţieri pentru a torpila, dacă se poate spune, noţiunea de totemism, Elkin se orientează într-o altă direcţie. Din diversitatea formelor totemice australiene, el nu trage concluzia — spre deosebire de Taylor, Boas şi însuşi Radcliffe—Brown — că noţiunea de totemism este inconsistentă şi că o revizuire atentă a faptelor duce la dizolvarea ei: el se mărgineşte să conteste unitatea totemismului, crezînd că poate salva realitatea lui, cu condiţia de a-l readuce la o mulţime de forme eterogene. Pentru el nu există *un singur* totemism, ci *mai multe* totemisme, fiecare dintre ele existînd ca o entitate ireductibilă. În loc să contribuie la nimicirea hidrei (pe un teren unde această acţiune ar fi fost decisivă, în virtutea rolului jucat de faptele australiene în elaborarea teoriilor totemice), el o îmbucătăţeşte şi încheie pace cu bucăţile. Iluzorie, însă, este însăşi noţiunea de totemism şi nu numai unitatea ei. Cu alte cuvinte, Elkin crede că poate reifica totemismul, cu singura condiţie de a-l *atomiza*. Parodiind formula carteziană, s-ar putea spune că el împarte dificultatea sub *pretextul* de a o rezolva mai bine.

Încercarea sa nu ar fi primejdioasă şi ar putea fi clasată pur şi simplu ca a 42-a, a 43-a sau a 44-a teorie a totemismu-

lui, dacă — spre deosebire de majoritatea predecesorilor săi — autorul ei nu ar fi fost un mare etnograf de teren. Într-un asemenea caz teoria riscă să ricoşeze pe realitatea empirică şi să o dezagrege datorită şocului. E tocmai ceea ce se şi produce: s-ar fi putut păstra omogenitatea şi regularitatea faptelor australiene (care explică locul lor important în gîndirea etnologică), cu condiţia însă de a renunţa la totemism, ca o modalitate sintetică a realităţii lor; ori, menţinînd — chiar în pluralitate — totemismul ca serie reală, exista riscul ca faptele înseşi să se infecteze de acest pluralism. În loc de a lăsa doctrina să se dezagrege pentru a respecta mai bine faptele, Elkin disociază faptele, pentru ca doctrina să fie salvată. În dorinţa însă de a păstra cu orice preţ totemismului o realitate, el riscă să reducă etnografia australiană la o colecţie de fapte eterogene, între care devine imposibil de a restabili o continuitate.

În ce stare a găsit Elkin etnografia australiană? Ea era, fără îndoială, pe pragul de a sucomba în urma ravagiilor provocate de spiritul de sistem. Era mult prea ispititor, precum am mai spus-o, de a lua în considerare numai formele care păreau cel mai bine organizate, de a le aşeza în ordinea complexităţii crescînde şi, în fine, de a subaprecia cu hotărîre acelea dintre aspectele lor care — precum totemismul tribului Aranda — se lăsau greu integrate.

În faţa unei situaţii de acest gen se poate reacţiona însă în două feluri. Fie azvîrlind, cum spun englezii, copilul o dată cu apa din copaie, adică părăsind orice nădejde de interpretare sistematică, mai curînd decît de a o relua cu noi osteneli; fie acordînd destulă încredere eboşelor de ordine întrezărite, pentru a lărgi perspectivele şi a căuta un punct de vedere mai general, care să permită integrarea formelor a căror regularitate e incontestabilă, şi pe cele a căror rezistenţă la sistematizare se explică, poate, nu prin caractere intrinsece, dar pentru că au fost rău definite, incomplet analizate sau privite sub un unghi prea îngust.

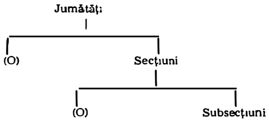
Problema s-a pus tocmai în aceşti termeni, cu prilejul discutării regulilor de căsătorie şi a sistemelor de rudenie şi într-o altă lucrare, ne-am străduit să formulăm o interpretare de

ansamblu, în măsură să explice atît sistemele a căror analiză teoretică fusese deja făcută şi, totodată, şi alte considerate încă întîmplătoare sau aberante. Am arătat că, *sub rezerva modificării concepţiei pe care unii şi-o făceau, în general, despre regulile de căsătorie şi despre sistemele de rudenie,* era posibil de a da o interpretare coerentă a ansamblului de fapte de acest tip.

Or, în cazul totemismului, Elkin preferă să nu mai repună în discuţie noţiunea (sub rezerva de a înlocui pretinsa „specie" sociologică prin varietăţi ireductibile şi care, prin aceasta, devin ele însele specii) şi să se resemneze ca fenomenele să fie şi ele supuse fărîmiţării. Ni se pare, din contra (deşi nu e locul aici să o arătăm)*, că ar fi fost preferabil ca, reînnoind încercarea amintită în paragraful precedent, să căutăm, dacă e posibil, să lărgim sfera interpretării şi apoi să-i adăugăm dimensiuni suplimentare, în speranţa reconstituirii unui sistem global, integrind însă de data aceasta fenomenele sociale *şi religioase,* chiar dacă noţiunea sintetică a totemismului nu va rezista la acest tratament.

•

Să revenim la progresia aritmetică a claselor, pentru că totul porneşte de aici. După cum s-a amintit, mulţi autori au interpretat-o ca pe o serie genetică. În realitate, lucrurile nu sînt atît de simple, deoarece jumătăţile nu se „transformă" în secţiuni, nici secţiunile în subsecţiuni. Schema logică nu constă din trei etape, ce ar putea fi presupuse succesive: 2, 4, 8; ea este mai curînd de tipul următor:



* Chestiunea va fi reluată într-o altă lucrare.

Cu alte cuvinte: organizațiile pot fi compuse numai din jumătăți, sau din secțiuni, sau din subsecțiuni, sau după cum a demonstrat-o Elkin, pot fi constituite din două oarecare din aceste forme, cu excluderea celei de-a treia. Dar trebuie oare să conchidem de aici că ultima rațiune de a fi a acestor moduri de grupare nu poate fi găsită pe plan sociologic și că trebuie căutată pe planul religios ?

Să examinăm mai intii cazul cel mai simplu. Teoria organizațiilor dualiste a suferit multă vreme de o confuzie majoră intre sistemele cu jumătăți, date empiric și observabile sub formă de instituție, și schema dualistă, intotdeauna implicată in organizațiile cu jumătăți, dar care se manifestă și în alte părți sub forme inegal obiectivate, și care ar putea fi chiar universală. Or, această schemă dualistă este subiacentă nu numai sistemelor cu jumătăți, dar și secțiunilor și subsecțiunilor; ea se manifestă deja în faptul că secțiunile și subsecțiunile sint întotdeauna multipli ai lui 2. A se întreba dacă organizațiile cu jumătăți au precedat neapărat, în timp, formele mai complexe, este deci o falsă problemă. Ele au putut să le preceadă acolo unde schema s-a concretizat deja în instituție; schema dualistă însă a putut, de asemenea, lua de îndată pe plan instituțional o formă mai dezvoltată. Se poate deci concepe ca, în funcție de împrejurări, forma simplă să ia naștere prin resorbția formei complexe, sau că ea ar fi precedat-o in timp. Prima ipoteză a fost sprijinită de Boas*, dar ea nu corespunde cu certitudine singurului mod de geneză posibil, deoarece noi înșine am văzut, la indigenii Nambikwara, din Brazilia centrală, constituindu-se, sub ochii noștri, o organizație dualistă, nu prin reducția grupurilor mai numeroase înainte, ci prin îmbinarea a două unități sociale simple și inițial izolate.

Dualismul nu poate fi deci conceput ca o structură socială primară sau anterioară altora. Cel puțin, în stare de schemă, el oferă substratul comun organizațiilor cu jumătăți, secțiuni și subsecțiuni. Cu toate acestea, nu este sigur că raționamentul ar putea fi extins la acestea din urmă, deoarece — spre deosebire de dualism — nu există o schemă cvadripartită, nici cu

* Vezi mai sus, p. 33.

opt părţi, detectabilă în gîndirea australiană *independent de instituţiile concrete* care prezintă structuri de acest tip. Autorii citează pentru toată Australia numai un singur caz, în care distribuţia în patru secţiuni (fiecare desemnată cu numele unei specii diferite de erete) ar putea purcede dintr-o cvadripartiţie exhaustivă şi sistematică. Pe de altă parte, dacă împărţirile în secţiuni şi subsecţiuni erau independente de funcţia lor sociologică, ele ar fi trebuit să existe în orice număr. A spune că secţiunile sînt întotdeauna în număr de patru, subsecţiunile întotdeauna în număr de opt, ar fi o tautologie, pentru că numărul lor face parte din definiţia lor. Este semnificativ însă, că sociologia australiană nu a avut nevoie să făurească alţi termeni pentru caracterizarea sistemelor de schimb restrîns. În Australia au fost semnalate organizaţii cu şase clase: ele sînt rezultatul unor societăţi cu patru secţiuni, pe care căsătoriile frecvente între membrii lor le-au determinat să desemneze două dintre secţiunile lor respective cu acelaşi nume:

SOCIETATEA I		SOCIETATEA II
a	(c = e)	g
b	(d = f)	h

E adevărat că Radcliffe—Brown a arătat că, pentru reglementarea căsătoriilor, indigenii Kariera se preocupă mai puţin de apartenenţa la secţiunea convenabilă, decît de gradul de rudenie. Nici la indigenii Wulamba (numiţi mai înainte Murngin) din ţara Arnhem, subsecţiunile nu joacă un rol real în reglementarea căsătoriei, pentru că aceasta are loc cu vara prin alianţă pe linie matrilaterală, ceea ce ar corespunde mai bine unui sistem cu patru secţiuni. Într-un sens mai general, soţii preferaţi sau impuşi, dacă aparţin în mod normal unei anumite clase (secţiuni sau subsecţiuni), nu sînt singurii care o constituie. De aici a apărut ideea că secţiunile şi subsecţiunile nu au ca funcţie unică, nici poate chiar ca funcţie principală, reglementarea căsătoriilor: după unii autori, printre care şi Elkin, ele ar constitui mai curînd un fel de metodă rapidă pentru clasarea indivizilor, cu ocazia ceremoniilor intertribale, în categorii de rudenie corespunzătoare nevoilor ritualului.

Ele pot îndeplini, fără îndoială, această funcție în felul unui cod simplificat, deci mai ușor de folosit atunci cînd se pun chestiuni de echivalență între mai multe dialecte sau limbi. Pentru că acest cod, simplificat în comparație cu sistemele de rudenie specifice fiecărui grup, neglijează obligatoriu deosebirile. Dar, dacă trebuie să-și îndeplinească funcția, el nu poate nici să contrazică încifrările mai complexe. Recunoașterea faptului că fiecare trib are două coduri pentru a-și exprima structura socială — sistemul de rudenie și regulile de căsătorie, de o parte, organizarea în secțiuni sau subsecțiuni, de altă parte — nu implică în nici un fel, ba chiar exclude, ideea că aceste coduri ar fi menite prin natura lor să transmită mesaje diferite. Mesajul rămîne același, pot diferi numai împrejurările și destinatarii:

> „Subsecțiunile indigenilor Murngin sînt întemeiate pe un sistem de căsătorie și de filiație, și ele constituie în esența lor o structură de rudenie. Ele operează o generalizare începînd cu structura de rudenie dezvoltată, în care numărul legăturilor este mult mai ridicat, clasînd împreună grupurile de rude și desemnîndu-le printr-un singur termen. Prin această metodă de regrupare, termenii de rudenie sînt reduși la opt, pentru că sistemul subsecțiunilor comportă opt diviziuni" (W a r n e r, p. 117).

Metoda este cu deosebire utilă în adunările intertribale:

> „Pentru marile ceremonii, oamenii vin de la depărtări de cîteva sute de kilometri jur-împrejur... și terminologiile lor de rudenie pot fi complet diferite. Numele secțiunilor sînt, însă, practic aceleași, și ele nu sînt decît opt: este, deci, relativ mai ușor pentru un indigen să descopere care este legătura sa, prin intermediul secțiunii, cu o totalitate străină" (W a r n e r, p. 122).

Dar, după cum am arătat în altă parte, ar fi greșit să tragem de aici concluzia că:

> „...contrar opiniei unor autori mai vechi, sistemul secțiunilor și subsecțiunilor nu reglementează căsătorii-

le... pentru că, în ultima analiză, raportul de rudenie dintre bărbat şi femeie este acela care determină cu cine se vor căsători... la indigenii Murngin, un bărbat se căsătoreşte cu o femeie B 1 sau B 2, dacă el însuşi este A 1 sau A 2" (*ibid.*, pp. 122—123).

Fără îndoială, dar: 1) el nu se poate căsători cu o altă femeie, şi sistemul exprimă deci, în felul său, reglementarea căsătoriilor la nivelul secţiunilor, dacă nu al subsecţiunilor. 2) chiar la nivelul subsecţiunilor, coincidenţa se găseşte restabilită între clasă şi legătură de rudenie, cu singura condiţie de a admite că ambele tipuri de căsătorie sînt practicate alternativ; 3) „opinia unor autori mai vechi" se întemeia pe examinarea unor grupuri care, dacă nu concepuseră poate ele însele sistemul subsecţiunilor, cu toate implicaţiile sale sociologice, cel puţin îl asimilaseră perfect. Acesta nu e cazul indigenilor Murngin, care nu pot fi puşi pe acelaşi plan.

Nu există deci nici un motiv, credem noi, de a reveni asupra concepţiei tradiţionale a claselor matrimoniale.

Un sistem cu patru secţiuni nu poate fi explicat, la origine, decît ca un procedeu de integrare sociologică de un dublu dualism (fără a fi necesar ca unul să fie istoriceşte anterior celuilalt), şi un sistem cu opt subsecţiuni, ca o repetiţie a aceluiaşi procedeu. Dacă nimic nu impune ca organizaţiile cu patru secţiuni să fi fost la început organizaţii pe bază de jumătăţi, ni se pare raţional să admitem o legătură genetică între organizaţii cu 8 subsecţiuni şi organizaţii cu 4 secţiuni: mai întîi, pentru că, dacă nu ar fi astfel, ar trebui observate organizaţii dotate cu un număr oarecare de subdiviziuni, şi apoi, pentru că, dacă dubla dualitate este totuşi o dualitate, tripla dualitate determină intervenţia unui nou principiu. Acesta este constatat în sistemele cu 6 clase de tipul Ambrym-Rusalii. Dar tocmai aceste sisteme lipsesc în Australia*, unde sistemele cu 8 subsecţiuni nu pot deci rezulta decît dintr-o operaţie de tipul: 2x4.

* S-a susţinut contrariul (*Lane*), dar, deşi un sistem de tipul zis Karadjeri ar putea, teoretic, să funcţioneze numai cu trei descendenţe, nimic nu sugerează, în faptele observate, o tripartiţie efectivă, deoarece Elkin însuşi a stabilit existenţa unei a patra descendenţe (*Elkin* [3], tiraj 1961, pp. 77—79).

Cum pot fi interpretate, atunci, cazurile invocate de Elkin, în care subsecțiunile par a fi pur totemice și fără incidență asupra reglementării căsătoriilor? Mai întîi, modul în care folosește aceste exemple nu este absolut convingător. Să ne mărginim la cazul indigenilor Murngin. Sistemul subsecțiunilor este la ei atît de puțin străin de reglementarea căsătoriei, incît a fost manipulat, într-un mod ingenios și complicat, cu singurul scop de a restabili corespondența. Instituind subsecțiunile, indigenii au alterat mecanismul lor (prin introducerea unei reguli de căsătorie pe bază de opțiune, chemată să funcționeze la aproximativ o căsătorie, din două), astfel încît au anulat incidența diviziunii în subsecțiuni asupra schimburilor matrimoniale. Singura concluzie ce se poate trage din acest exemplu este că, recurgînd la subsecțiuni, indigenii Murngin nu au căutat să aplice o metodă de integrare socială mai bună decît aceea pe care o practicau anterior, sau întemeiată pe principii diferite. Menținînd o structură tradițională, și împinși de admirația pe care o inspiră, pare-se, indigenilor australieni, instituțiile sociale foarte complicate, ei au costumat-o, dacă se poate spune astfel, deghizînd-o sub aparențe împrumutate de la populații vecine.

Se cunosc și alte exemple de astfel de împrumuturi:

> Odinioară, indigenii din tribul Murinbata aveau numai jumătăți patriliniare. Subsecțiunile au fost introduse recent, importate de cîțiva indigeni de o excepțională inteligență și mari călători, care au cerut să fie instruiți în tabere străine, pînă au învățat la perfecție mecanismul subsecțiunilor. Chiar atunci cînd nu sînt înțelese, aceste reguli se bucură de un prestigiu considerabil, deși reacționari există și de o parte și de alta. Fără îndoială, sistemul subsecțiunilor exercită o atracție irezistibilă asupra acestor triburi... Cu toate acestea, din cauza caracterului patriliniar al sistemului anterior, subsecțiunile au fost fixate fără pricepere și de aici a rezultat un mare număr de căsătorii nereglementare din punct de vedere formal, deși relațiile de rudenie au fost respectate" *(rezumat după* S t a n n e r).

De asemenea, uneori, un sistem impus dinafară se dovedeşte neînţeles. T.G.H. Strehlow relatează povestea a doi indigeni Aranda din sud clasaţi de vecinii lor veniţi din nord în subsecţiuni diferite, deşi ei înşişi se interpelau întotdeauna unul pe altul cu numele de frate:

> „Cei doi din sud au fost repartizaţi de aceşti noi veniţi în clase diferite, deoarece unul din ei se căsătorise cu o femeie originară dintr-un grup cu 8 subsecţiuni, iar acum căsătoria era „legalizată" în termenii unei teorii străine. Ei sfîrşiră prin a-mi da aceste explicaţii formulînd observaţii aspre la adresa indigenilor Aranda din nord, destul de prezumpţioşi pentru a impune sistemul lor străvechiului teritoriu din sud, unde oamenii, încă din timpurile îndepărtate, care s-au putut păstra în amintiri şi tradiţii, cunoscuseră o existenţă civilizată sub regimul cu 4 clase: „Rînduiala cu 4 clase e cea mai bună din cele două, pentru noi, cei din sud; noi nu pricepem nimic la 8 clase. E o rînduială fără noimă şi care nu serveşte la nimic, şi bună doar pentru nebunii din Aranda de Nord; *noi* însă, nu am moştenit de la strămoşii *noştri* acest obicei nerod" (S t r e h l o w, p. 72).

Să admitem deci că, ori de cîte ori secţiunile sau subsecţiunile au fost inventate, copiate sau împrumutate în mod inteligent, funcţia lor a fost mai întîi sociologică, cu alte cuvinte ele au servit — şi mai servesc adeseori — la codificarea, sub o formă relativ simplă şi aplicabilă dincolo de limitele tribale, a sistemului de rudenie şi a celui de schimburi matrimoniale. Dar, odată create, aceste instituţii încep să ducă o existenţă independentă, ca obiecte de curiozitate sau de admiraţie estetică, de asemenea, datorită complicaţiei lor, ca simboluri ale unui tip de civilizaţie mai înaltă. Deseori, ele trebuie să fi fost preluate ca atare de către populaţiile vecine care nu înţelegeau bine funcţia lor. În astfel de cazuri ele erau adaptate cu aproximaţie, sau de loc, la regulile sociale preexistente. Modul lor de existenţă rămîne ideologic, indigenii „se joacă" de-a secţiunile sau subsecţiunile sau le suportă, fără a şti să se servească de ele cum trebuie. Cu alte cuvinte, şi contrariu

de ceea ce crede Elkin, *nu pentru că sînt totemice astfel de sisteme trebuie declarate nereglementare, ci pentru că sînt nereglementare, ele nu pot fi decît totemice*, totemismul furnizînd — în lipsa organizației sociale — singurul plan în care e posibilă funcționarea lor, în virtutea caracterului său speculativ și gratuit. Chiar termenul de „nereglementar" nu are același sens în ambele cazuri. Elkin invocă aceste exemple pentru a condamna implicit orice efort de tipologie sistematică, pe care tinde să-l înlocuiască printr-un simplu inventar sau printr-o descriere empirică a unor modalități eterogene. Pentru noi însă, termenul de „nereglementar" nu contrazice existența unor forme reglementare; el se aplică numai unor forme patologice, mai puțin frecvente decît se spune, și a căror realitate — presupunînd că fusese stabilită clar — nu ar putea fi pusă pe același plan ca aceea a formelor normale. Cum spunea Marx, exantemul nu este tot atît de real ca pielea.

De altfel, în spatele categoriilor empirice ale lui Elkin, nu se poate oare descifra schița unui sistem? El opune, pe bună dreptate, totemismul clanurilor matriliniare și acel al clanurilor patriliniare. În primul caz, totemul e „carne", în al doilea e „vis". Deci, organic și material într-un caz, spiritual și a-corporal în celălalt. În plus, totemismul matriliniar atestă continuitatea diacronică și biologică a clanului, carnea și sîngele perpetuate din generație în generație de femeile descendenței, în timp ce totemismul patriliniar exprimă „solidaritatea locală a hoardei", adică legătura externă și nu internă, teritorială și nu biologică, care unește sincronic — și nu diacronic — pe membrii clanului.

Toate acestea sînt adevărate, dar trebuie oare să tragem de aici concluzia că avem de-a face cu „specii" sociologice diferite? Aceasta este atît de puțin sigur, încît opoziția poate fi inversată: totemismul matriliniar are și o funcție sincronică, care constă, în fiecare teritoriu patrilocal în care vin să locuiască soțiile provenite din clanuri diferite, în a exprima, simultan, structura diferențială a grupului tribal. La rîndul său, totemismul patriliniar are o funcție diacronică: el exprimă continuitatea temporală a hoardei, comemorînd periodic, prin

intermediul grupurilor de cult, așezarea strămoșilor mitici pe un teritoriu determinat.

Departe de a fi eterogene, cele două forme de totemism par, deci, mai curînd a se afla într-un raport de complementaritate. Se trece de la una la cealaltă cu ajutorul unor transformări. Ele stabilesc amîndouă, deși cu mijloace diferite, o legătură între lumea materială și lumea spirituală, între diacronie și sincronie, între structură și eveniment. Sînt două moduri diferite, dar corelative, două feluri posibile, printre altele, de a exprima atributele paralele ale naturii și ale societății.

Elkin simte aceasta atît de bine, încît, după ce a îmbucătățit totemismul în entități distincte, se străduiește să le redea o oarecare unitate. Toate tipurile de totemism, spune el în concluzie, îndeplinesc o dublă funcțiune, care este de a exprima, de o parte, rudenia și cooperarea omului cu natura, de altă parte, continuitatea între prezent și trecut. Formula este, însă, atît de vagă și atît de generală, încît nu se mai înțelege de ce ar implica această continuitate temporală ca primii strămoși să fi avut o aparență animală, nici de ce solidaritatea grupului social ar trebui să se afirme neapărat sub forma unei pluralități de culte. Nu numai totemismul, dar orice filozofie și orice religie prezintă caracterele prin care Elkin pretinde a defini totemismul:

> „... o filozofie care ... generează destulă credință, nădejde și curaj pentru ca omul, confruntat cu nevoile sale zilnice, să vrea să persevereze și să persiste, atît ca individ cît și ca membru al societății" (E l k i n [2], p. 131).

Era oare nevoie de atîtea observații, de atîtea anchete, pentru a ajunge la o asemenea concluzie? Între analizele bogate și pătrunzătoare ale lui Elkin și această sinteză sumară nu se constată nici o legătură. Golul dintre cele două planuri îl evocă pe acela care, în secolul al XVIII-lea, era reproșat armoniei lui Grétry, spunîndu-se că la el între registrul superior și cel inferior ai putea trece cu o caleașcă.

CAPITOLUL III

Totemismele funcţionaliste

Am văzut în capitolul anterior cum a încercat Elkin să salveze totemismul. El şi-a deschis dispozitivul pentru a lăsa drum liber ofensivei americane, în timp ce îşi regrupa forţele pe ambele flancuri, dintre care unul se sprijină pe o analiză mai fină, iar celălalt pe o sinteză mai aproximativă decît cele ale predecesorilor săi. În realitate, însă, această strategie reflectă influenţele majore pe care le-a suferit şi care îl trag în direcţii opuse: de la Radcliffe-Brown el a primit o metodă de observaţie scrupuloasă şi gustul clasificării, în timp ce exemplul lui Malinowski îl incită la generalizări pripite şi la soluţii eclectice. Analizele lui Elkin se inspiră din învăţămintele lui Radcliffe-Brown, încercarea sa de sinteză o intîlneşte pe aceea a lui Malinowski.

Într-adevăr, Malinowski admite realitatea totemismului Cu toate acestea, răspunsul său la criticile americane nu constă ca acela al lui Elkin, în a restabili totemismul în fapte, cu preţul ruperii lui în entităţi distincte, ci în a transcende dintr-o dată nivelul de observaţie, pentru a sesiza intuitiv totemismul în unitatea şi în simplitatea sa regăsite. În acest scop, Malinowski adoptă o perspectivă mai mult biologică şi psihologică, decît propriu-zis etnologică. Interpretarea pe care o formulează este naturalistă, utilitară şi afectivă.

Pretinsa problemă totemică se reduce pentru el la trei chestiuni la care este uşor de răspuns, atunci cînd sînt luate separat. Mai întîi, de ce totemismul face apel la animale şi la plante? Pentru că acestea furnizează omului hrana, iar nevoia de hrană deţine primul loc în conştiinţa omului primitiv, suscitînd în ea emoţii intense şi variate. Nu e de mirare, deci, că anumite specii animale şi vegetale, care constituie alimen-

tația de bază a tribului, devin pentru membrii săi centrul unui interes major:

> „Scurtă e calea care duce din pădurea virgină la stomacul, apoi la spiritul sălbaticului: lumea i se înfățișează ca o imagine confuză, din care se desprind numai speciile animale și vegetale utile și, în primul rînd, cele comestibile" (M a l i n o w s k i [1], p. 27).

Se va pune întrebarea, pe ce se întemeiază credința într-o afinitate a omului cu plantele și animalele, cu riturile de înmulțire, interdicțiile alimentare și formele sacramentale de consumație. Afinitatea dintre om și animal e ușor de verificat: ca și omul, animalul se deplasează, emite sunete, exprimă emoții, are un corp și un chip. În plus, puterile sale par superioare puterilor omului: pasărea zboară, peștele înoată, reptilele schimbă pielea. Între om și natură, animalul ocupă o poziție de intermediar și inspiră celui dintii sentimente amestecate: admirație sau teamă, lăcomie alimentară, care sînt ingredientele totemismului. Obiectele neînsuflețite — plante, fenomene naturale sau obiecte manufacturate — nu intervin decît cu titlul de „formațiune secundară ... care nu are nimic a face cu substanța totemismului".

În ce privește cultele, ele corespund dorinței de a controla specia, fie că aceasta e comestibilă, utilă sau periculoasă, și credința într-o astfel de putere atrage după sine ideea unei comunități de viață; trebuie ca omul și animalul să facă parte din aceeași natură, pentru ca cel dintii să poată acționa asupra celui de-al doilea. De aici rezultă „restricții evidente", ca interdicția de a ucide sau a mînca animalul, precum și afirmarea corelativă a puterii rezervate omului, de a provoca înmulțirea lui.

Ultima chestiune privește prezența concomitentă în totemism a unui aspect sociologic și a unuia religios, deoarece pînă în prezent numai primul a fost luat în considerație. Dar aceasta pentru că orice ritual tinde spre magie, și orice magie tinde către specializarea individuală sau familială:

„În totemism, înmulţirea magică a fiecărei specii trebuie să devină, în mod firesc, datoria sau privilegiul unui specialist asistat de rudele sale apropiate" (p. 28).

Cum familia tinde ca însăşi să se transforme în clan, afectarea unui totem diferit fiecărui clan nu pune probleme. Astfel, totemismul nu are nevoie de explicaţii:

„Totemismul ne apare ca o binecuvîntare dată de religie omului primitiv, în efortul său de a obţine din mediu tot ce-i poate fi de folos, precum şi în lupta sa pentru viaţă" (p. 28).

Problema se află, deci, de două ori răsturnată: totemismul nu mai este un fenomen cultural, ci „rezultatul natural al condiţiilor naturale". Prin originea şi manifestările sale, el ţine de biologie şi de psihologie, iar nu de etnologie. Nu mai este vorba de a se şti de ce totemismul există, acolo unde există, şi sub forme diferite, a căror observaţie, descriere şi analiză nu oferă decît un interes secundar. Singura problemă ce s-ar putea pune — dar oare se pune ? — ar fi de a înţelege de ce totemismul nu există pretutindeni...

Să ne ferim, într-adevăr, a ne închipui că, la atingerile baghetei magice — destul de uşoare, în ambele sensuri — ale vrăjitorului Malinowski, totemismul s-a risipit ca un nor. Problema este pur şi simplu răsturnată. S-ar putea să fi dispărut de pe scenă însăşi etnologia cu toate realizările, cunoştinţele şi metodele sale.

Către sfîrşitul vieţii, Radcliffe-Brown avea să aducă o contribuţie decisivă la lichidarea problemei totemismului, reuşind să izoleze şi să dezvăluie problemele reale ce se disimulau în spatele fantasmagoriilor teoreticienilor. E ceea ce vom numi a doua sa teorie. Este indispensabil, însă, să o examinăm mai întîi pe cea dintîi, a cărei dezvoltare, mult mai analitică şi mai riguroasă în esenţa sa decît teoria lui Malinowski, ajunge totuşi la concluzii foarte apropiate.

Deşi, fără îndoială, Radcliffe-Brown nu ar fi recunoscut acest lucru cu plăcere, punctul său de plecare coincide cu acela al lui Boas. Ca şi acesta, el se întreabă dacă „termenul de

totemism, luat în accepția sa tehnică, nu a supraviețuit utilității sale". Ca și Boas, și aproape în aceiași termeni, el își anunță intenția, care va fi de a reduce pretinsul totemism la un caz particular al relațiilor dintre om și speciile naturale, așa cum le formulează miturile și ritualul.

Noțiunea de totemism a fost creată din elemente împrumutate de la diferite instituții. Chiar numai în Australia trebuie deosebite cîteva totemisme: sexual, local, individual, de jumătate, de secțiune, de subsecțiune, de clan (patriliniar și matriliniar), de hoardă etc.:

> „Ceea ce au comun aceste sisteme totemice este tendința generală de a caracteriza segmentele societății prin asocierea fiecărui segment cu cîteva specii naturale, sau cu o parte a naturii. Această asociere poate îmbrăca un mare număr de forme diferite" (R a d c l i f f e - B r o w n [2], p. 122).

Pînă în prezent, s-a încercat mai ales a se ajunge pînă la originea fiecărei forme. Dar, întrucît nu cunoaștem nimic sau aproape nimic despre trecutul societăților indigene, încercarea rămîne ipotetică și speculativă.

Radcliffe-Brown înțelege să substituie investigațiilor istorice o metodă inductivă, inspirată de științele naturale. În spatele complexității empirice, se va căuta deci a se ajunge la cîteva principii simple:

> „Putem oare să demonstrăm că totemismul este o formă specială a unui fenomen prezent pretutindeni în societățile umane și că el apare, prin urmare, în toate culturile, însă sub forme diferite ?" (p. 123).

Durkheim a fost primul care a pus problema în acești termeni. Aducîndu-i omagiul cuvenit, Radcliffe-Brown respinge însă argumentația sa, care purcede dintr-o analiză incompletă a noțiunii de sacru. A spune că totemul e sacru, înseamnă a constata că există o relație rituală între om și totemul său, admițînd că prin „relație rituală" este desemnat un ansamblu de atitudini și comportări obligatorii Prin urmare, noțiunea

de sacru nu oferă o explicație; ea doar trimite la problema generală a relațiilor rituale.

Pentru ca ordinea socială să fie menținută (și dacă nu ar fi, nu ar mai exista problema, deoarece societatea examinată ar dispărea sau s-ar transforma într-o altă societate), trebuie asigurată permanența și solidaritatea clanurilor, care sînt segmente din care se compune societatea. Această permanență și această solidaritate nu se pot rezema decît pe sentimente individuale, iar acestea, pentru a se manifesta cu eficacitate, pretind o expresie colectivă care trebuie să se fixeze pe obiecte concrete:

sentimente individuale de atașament
↓
comportări colective, ritualizate
↓
obiect reprezentativ al grupului

Astfel se explică rolul rezervat, în societățile contemporane, unor simboluri ca drapele, regi, președinți, etc.

De ce face, însă, totemismul apel la animale sau la plante? Durkheim a dat acestui fenomen o explicație contingentă: permanența și continuitatea clanului necesită doar o emblemă, care poate fi — și trebuie să fie la origine — un semn arbitrar, destul de simplu pentru ca orice societate să-i poată înțelege ideea, chiar în lipsa mijloacelor de expresie artistice. Dacă ulterior s-au „recunoscut" în aceste semne reprezentări ale unor animale sau plante, e pentru că animalele și plantele sînt prezente, accesibile, ușor de semnificat. Prin urmare, pentru Durkheim locul pe care totemismul îl rezervă animalelor și vegetalelor constituie un fel de fenomen cu efect întîrziat. Era firesc ca el să se producă, dar el nu oferă nimic esențial. Din contră, Radcliffe-Brown afirmă că ritualizarea raporturilor dintre om și animal oferă un cadru mai general și mai vast decît totemismul și in interiorul căruia trebuie să se fi elaborat totemismul. Această atitudine rituală este confirmată la popoare fără totemism, precum eschimoșii, și se cunosc și alte exemple, de asemenea independente de totemism; astfel locuitorii insulelor Andamane respectă o com-

portare rituală față de broaștele țestoase care dețin un loc important în alimentația lor, indienii din California față de somoni, și toate popoarele arctice față de urși. Aceste comportări sînt, într-adevăr, prezente pretutindeni în societățile de vînători.

Lucrurile s-ar fi limitat la aceasta, dacă nu apărea nici o segmentare socială. Dar e de ajuns ca aceasta să se producă, și segmentarea rituală și religioasă îi va urma automat. Astfel, în catolicism, cultul sfinților s-a dezvoltat o dată cu organizarea parohiilor și cu individualizarea religioasă. Aceeași tendință este schițată la eschimoși, prin diviziunea în „popor de iarnă" și „popor de vară", și prin dihotomia rituală corespunzătoare.

Cu dubla condiție de a admite, așa cum sugerează întotdeauna și pretutindeni observația, că interesele naturale dau naștere la comportări ritualizate și că segmentarea rituală urmează segmentării sociale, problema totemismului dispare și face loc unei probleme diferite, dar care are avantajul de a fi mult mai generală:

> „Pentru ce majoritatea popoarelor numite primitive adoptă, în obiceiurile și miturile lor, o atitudine rituală față de animale și față de alte specii naturale?" (p. 129).

Radcliffe-Brown consideră că analizele care preced au dat răspunsul la această întrebare. Este un fapt atestat pretutindeni că orice lucru sau orice eveniment, care exercită o influență importantă asupra bunăstării materiale sau spirituale a unei societăți, tinde să devină obiectul unei atitudini rituale. Dacă totemismul alege speciile naturale spre a servi ca embleme sociologice unor segmente ale societății, aceasta se întîmplă pur și simplu pentru că, înainte de apariția totemismului, aceste specii constituiau deja obiectul unor atitudini rituale.

Radcliffe-Brown inversează astfel interpretarea durkheimiană, potrivit căreia totemurile sînt obiectul atitudinilor rituale (în limbajul lui Durkheim — „sacre"), pentru că au fost, mai întîi, chemate a servi ca embleme sociologice. Pentru

Radcliffe-Brown natura este mai curînd încorporată ordinii sociale, decît îi este subordonată. De fapt, la acest stadiu de dezvoltare a gîndirii sale, Radcliffe-Brown „naturizează", dacă se poate spune, gîndirea durkheimiană. El nu poate admite ca o metodă, vizibil împrumutată de la ştiinţele naturii, să ducă la rezultatul paradoxal de a constitui socialul pe un plan separat. A spune că etnologia este tributară metodei acestor ştiinţe, înseamnă pentru el a afirma că etnologia face parte din ştiinţele naturii. Nu este deci suficient — cum se procedează în ştiinţele naturale, însă la un alt nivel — de a observa, de a descrie şi de a clasa, obiectul observaţiei trebuie el însuşi să aparţină naturii, chiar numai într-un fel modest. Interpretarea finală a totemismului poate da prioritate segmentării sociale, faţă de segmentarea rituală şi religioasă; şi una şi cealaltă rămîn, pentru acelaşi motiv, funcţie a intereselor „naturale". Conform primei teorii a lui Radcliffe-Brown, ca şi pentru Malinowski, un animal nu devine „totemic" decît dacă, mai întîi, e „bun de mîncat".

•

Cu toate acestea, Malinowski, care era un incomparabil cercetător, ştia mai bine decît oricine că nu se poate veni de hac unei probleme concrete, numai cu generalităţi. Cînd studiază, nu totemismul în ansamblul lui, ci forma particulară pe care o îmbracă în insulele Trobriand, consideraţiile biologice, psihologice şi morale lasă cîmp liber etnografiei şi chiar istoriei.

Lîngă satul Laba'i se află o crăpătură, denumită Obukula, prin care se crede că ar fi ieşit din adîncurile pămîntului cele patru clanuri care compun societatea din Trobriand. Mai întîi a apărut iguanul, animal al clanului Lukulabuta, apoi cîinele, al clanului Lukuba, care deţinea atunci rangul întîi, apoi a venit porcul, reprezentînd clanul Malasi, care este actualmente clanul principal, în sfîrşit, totemul clanului Lukwasisiga: crocodil, şarpe sau oposum, după diversele versiuni. Cîinele şi porcul începură să vagabondeze ici şi colo; cîinele găsi pe pămînt un fruct al arborelui *noku*, îl adulmecă şi îl mîncă. Atunci

porcul zise: „Tu ai mîncat *noku*, ai mîncat o murdărie, ești de neam prost. Eu voi fi șeful". De atunci, șefia aparține celui mai înalt neam al clanului Malasi. Într-adevăr, fructul arborelui *noku*, cules numai în timp de foamete, este considerat ca o hrană inferioară (Malinowski [2], vol. II. p 499).

După mărturisirea chiar a lui Malinowski, aceste animale totemice nu au nici pe departe o importanță egală în cultura indigenă. A spune, cum o face el, că lipsa de importanță a primului numit — iguanul — și a ultimilor veniți — crocodilul, șarpele sau oposum — se explică prin rangul inferior atribuit clanurilor respective, este în contradicție cu teoria sa generală a totemismului, pentru că această explicație este de ordin cultural, și nu natural, de ordin sociologic și nu biologic. Pentru a explica ierarhia clanurilor, Malinowski trebuie, în afară de aceasta, să ia în considerare ipoteza după care două clanuri ar proveni din invadatori sosiți de pe mare, celelalte două reprezentînd pe autohtoni. În afară de faptul că ipoteza este istorică, deci nu e universalizată (contrar teoriei generale, care aspiră la universalitate), ea sugerează că porcul și cîinele ar putea să figureze în mit ca animale „culturale", iar celelalte, ca animale „naturale", pentru că sînt mai strîns asociate pămîntului, apei sau pădurii. Dacă ar fi să ne angajăm pe această cale sau pe o alta paralelă, ar fi trebuit să ne referim la etno-zoologia melaneziană (adică, la cunoștințele pozitive pe care indigenii din această parte a lumii le au despre animale, la modul în care le folosesc pe plan tehnic și ritual, și la credințele pe care le întrețin în privința lor), iar nu la prejudecăți utilitariste, lipsite de orice bază empirică specială. Pe de altă parte, este clar că raporturile pe care le-am evocat mai sus cu titlu de exemplu sînt *imaginate*, iar nu *trăite*. Formulîndu-le, spiritul se lasă condus mai curînd de o finalitate teoretică decît de una practică.

În al doilea rînd, căutarea utilității „cu orice preț" se lovește de acele nenumărate cazuri, cînd animalele sau plantele totemice nu prezintă nici o utilitate vădită din punctul de vedere al culturii indigene. Pentru a respecta principiile, trebuie să se opereze cu noțiunea de interes, să i se dea de fiecare dată un sens potrivit, astfel încît exigența empirică exprimată la

început să se transforme treptat într-un joc verbal, într-o *petitio principii* sau tautologie. Malinowski însuşi nu poate să se menţină la axioma (care, totuşi, stă la baza sistemului său) care reduce speciile totemice la speciile utile, şi mai ales comestibile: el este obligat de îndată să formuleze alte motive, ca admiraţia sau teama. Dar de ce se întîlnesc în Australia totemuri atît de heteroclite ca, de pildă, rîsul, diverse boli, vomitarea, cadavrul ?

Un gust exclusiv pentru interpretările utilitare conduce uneori la o dialectică ciudată. Astfel, Miss McConnel afirmă că totemurile băştinaşilor Wik-Munkan (de pe coasta golfului Carpentaria, în Australia de nord) reflectă interese economice: triburile de pe coastă au ca totemuri *dugongul*, broasca ţestoasă marină, diverşi rechini, crabi, stridii şi alte moluşte, precum şi tunetul, „care anunţă anotimpul vîntului de nord", fluxul „care aduce hrana" şi o păsărică „care ar ocroti pescuitul". Populaţiile din interior au de asemenea totemuri legate de mediul lor: şobolanul de junglă, cangurul *wallaby*, iarba fragedă „cu care se hrănesc animalele", *arrowroot*, ignama ş.a.

Este mai greu de explicat afecţiunea pentru steaua căzătoare — alt totem — „care anunţă moartea unei rude". Aceasta însă, continuă autorul nostru, pentru că pe lîngă, sau în locul funcţiei lor pozitive,

> „. . . totemurile pot reprezenta lucruri periculoase şi neplăcute, precum crocodili şi muşte (în alte părţi şi lipitori) care prezintă un interes social negativ, în sensul că ele nu pot fi ignorate, dar pot fi înmulţite pentru a dăuna duşmanilor şi străinilor" (McConnel, p. 183).

În această privinţă, s-ar găsi greu vreun lucru despre care, sub un raport sau altul, în sens pozitiv sau negativ (sau chiar din cauza indiferenţei sale?), să nu se poată spune că nu ar prezenta interes, şi astfel teoria utilitară şi naturalistă s-ar reduce la un şir de propoziţii lipsite de conţinut.

Totuşi, Spencer şi Gillen sugeraseră mai de mult o explicaţie mult mai satisfăcătoare a includerii, în rîndul totemurilor, a unor specii, pe care un utilitarism naiv le-ar considera pur şi simplu dăunătoare:

> „Muştele şi ţînţarii sînt un asemenea flagel încît la prima vedere e greu de înţeles de ce există ceremonii destinate să asigure înmulţirea lor... Totuşi, nu trebuie uitat că muştele şi ţînţarii, deşi foarte detestabili în sine, sînt strîns asociaţi cu ceea ce băştinaşul doreşte să obţină, mai presus de orice, în anumite perioade ale anului, adică o ploaie bună" (p. 161).

Ceea ce înseamnă a admite — şi formula ar putea fi extinsă la întreaga arie a totemismului — că muştele şi ţînţarii nu sînt percepuţi ca *stimulenţi,* dar că sînt înţeleşi ca *semne.*

În studiul pe care l-am analizat într-un capitol anterior, Firth pare să incline încă spre explicaţii utilitare. Ignama, taro, nuca de cocos, fructul arborelui de pîine, sînt alimentele principale ale băştinaşilor Tikopia şi, ca atare, sînt considerate extrem de preţioase. Totuşi, dacă vrem să înţelegem de ce peştii comestibili sînt excluşi din sistemul totemic, acest tip de interpretare trebuie nuanţat: înainte de a fi pescuit, peştele constituie o entitate vagă şi nediferenţiată; el nu se află acolo, prezent şi vizibil. cum sînt plantele alimentare în grădini şi livezi. Ca atare, ritualurile de pescuit nu sînt repartizate între clanuri; acestea le celebrează laolaltă în jurul pirogelor sacre, cu care bărbaţii îşi procură peştele:

> „... cînd e vorba de plante alimentare, societatea se interesează de creşterea lor; cînd e vorba de peşte, ea se interesează de prinderea lui" (F i r t h [1], p. 614).

Teoria e ingenioasă; dar, chiar dacă ar fi acceptată, ea ar arăta că relaţia dintre om şi nevoile sale este mediată de cultură, şi nu poate fi înţeleasă simplu în termeni de natură. După cum observă Firth însuşi:

> „... majoritatea speciilor animale totemice nu prezintă un interes economic bine precizat" (F i r t h [1], p. 395).

Chiar în ce priveşte alimentele vegetale, o altă lucrare a lui Firth sugerează că lucrurile sînt mai complexe decît o

admite interpretarea utilitară. Noţiunea de interes economic comportă cîteva aspecte ce se cuvin deosebite şi care nu coincid întotdeauna nici între ele, nici fiecare dintre ele cu comportările sociologice şi religioase. Astfel, plantele alimentare pot fi aşezate în ordine ierarhică descrescîndă, după cum sînt luate în consideraţie: locul lor în alimentaţie (I), munca necesară cultivării lor (II), complexitatea ritualului destinat să asigure creşterea lor (III), complexitatea riturilor de recoltare (IV), şi, în sfîrşit, importanţa religioasă a clanurilor care controlează speciile principale (V), anume: *Kafika* (ignama), *Taumako* (taro), *Tafua* (cocotierul), *Fangarere* (arborele de pîine). Rezumînd indicaţiile lui Firth (tabelul IV), se ajunge la tabelul următor:

I	II	III	IV	V
Taro	Taro	Ignama	Ignama	*Kafika*
Arbore de pîine	Ignama	Taro	Taro	*Taumako*
Cocotier	Pulaka (*Alocasia sp.*)	Cocotier	Arbore de pîine	*Fangarere*
Bananier	Cocotier	Bananier	Sago	*Tafua*
Pulaka	Bananier	Arbore de pîine	Cocotier	
Sago	Arbore de pîine	Sago	Bananier	
Ignama	Sago	Pulaka	Pulaka	

(Firth [2], p. 65)

Tabelul nu corespunde sistemului totemic, deoarece numărul plantelor care figurează în el este mai mare; ignama, controlată de clanul de frunte, şi al cărei ritual este şi cel mai complex, atît la cultivare cît şi la recoltare, ocupă ultimul loc ca însemnătate alimentară, şi al doilea loc ca muncă cerută. Bananierul şi palmierul-sago, amîndouă „ne-totemice", fac obiectul unui ritual mai important, fie pentru cultivare, fie

pentru recoltare, decît arborele de pîine și cocotierul, care sînt totuși „totemice" etc.

•

E puțin probabil ca Radcliffe-Brown să fi fost conștient de evoluția gîndirii sale în cursul ultimilor treizeci de ani ai vieții, deoarece chiar ultimele sale scrieri mărturisesc o mare fidelitate față de spiritul vechilor sale lucrări. De altfel, această evoluție nu a fost progresivă: s-ar putea spune că două tendințe au coexistat totdeauna la el și că uneori una, alteori cealaltă s-a afirmat mai mult, după moment și ocazie. Pe măsură ce îmbătrînea, fiecare tendință s-a precizat și s-a desăvîrșit, opoziția dintre ele devenind mai vădită, dar era imposibil de prevăzut că una dintre ele ar fi biruit în cele din urmă.

Nu trebuie să ne arătăm deci prea surprinși că exact zece ani după ce a formulat prima sa teorie a totemismului, Radcliffe-Brown s-a opus lui Malinowski în chestiunea magiei și că interpretarea pe care a dat-o atunci acestui fenomen, apropiată totuși de cealaltă, e foarte diferită de ideile sale anterioare. Mai coerent în acest caz, Malinowski tratase problema magiei în același fel ca și pe aceea a totemismului, recurgînd la considerații psihologice generale. Toate riturile și practicile magice s-ar reduce, pentru om, la un mijloc de a suprima sau atenua anxietatea pe care o resimte, cînd se angajează în acțiuni al căror rezultat este nesigur. Magia ar avea astfel o finalitate practică și afectivă.

Să notăm de îndată că legătura dintre magie și risc, postulată de Malinowski, nu e de loc evidentă. Orice acțiune comportă un risc, chiar dacă e numai riscul de a eșua sau acela ca rezultatul să nu corespundă pe deplin speranței autorului. Or, pentru fiecare societate, magia ocupă un sector bine delimitat, care include anumite acțiuni și lasă pe dinafară altele. A pretinde că cele dintîi sînt tocmai acelea pe care societatea le consideră ca nesigure ar fi *petitio principi*, dat fiind că nu există vreun criteriu obiectiv care să îngăduie să hotărăști ce acțiuni sînt considerate de societățile umane ca mai mult sau mai puțin riscante, independent de faptul că unele dintre ele sînt însoțite

de rituri. Se cunosc societăţi la care tipuri de activitate ce comportă pericole certe, rămîn străine magiei. Acesta e cazul băştinaşilor Ngindo, un mic trib bantu, cu un nivel tehnic şi economic foarte scăzut, care duce o viaţă precară în pădurile din Tanganyika de sud, şi la care albinăritul de pădure joacă un rol important:

> „Ţinind seama de faptul că albinăritul expune la numeroase riscuri: marşuri nocturne lungi într-o pădure ostilă, întîlnirea cu roiuri nu mai puţin ostile la înălţimi ameţitoare, ar putea părea uluitor că nu e însoţit de nici un ritual. Mi s-a atras însă atenţia că pericolul nu implică neapărat ritualul. Unele triburi care trăiesc din vînătoare atacă vînatul cel mai mare fără prea multă ceremonie. Ritualul este foarte puţin folosit de băştinaşii Ngindo la căutarea zilnică a hranei" (C r o s s e U p c o t t, p. 98).

Legătura empirică, postulată de Malinowski, nu este deci verificată. Mai ales, după cum observă Radcliffe-Brown, că argumentaţia la care recurge (urmîndu-l, de altfel, pe Loisy) ar fi tot atît de plauzibilă dacă termenii ei s-ar inversa pentru a ajunge la o teză exact opusă:

> „... şi anume, că în lipsa ritului şi a credinţelor legate de acesta, individul nu ar încerca nici o anxietate şi că ritul are ca efect psihologic crearea unui sentiment de nesiguranţă şi pericol. Este puţin verosimil ca un băştinaş din insulele Andamane să considere primejdioasă consumarea cărnii de *dugong*, de porc sau de broască ţestoasă, dacă nu ar exista un ansamblu de rituri speciale, al căror scop declarat e de a-l ocroti împotriva acestor pericole.
>
> „Dar dacă o teorie etnologică afirmă că magia şi religia dau omului încrederea în sine, bunăstarea morală şi un sentiment de siguranţă, s-ar putea afirma tot atît de bine că ele generează la oameni spaime şi angoase de care, altfel, ar fi scutiţi" (R a d c l i f f e - B r o w n, pp. 148—149).

Prin urmare, nu pentru că resimt anxietate în anumite situaţii oamenii au recurs la magie, ci pentru că au recurs

la magic, aceste situații sînt generatoare de anxietate. Or, această argumentație este valabilă și împotriva primei teorii a totemismului a lui Radcliffe-Brown, pentru că ea înseamnă a afirma că oamenii adoptă o atitudine rituală față de speciile animale și vegetale care le inspiră interes, înțelegînd un interes spontan. Nu s-ar putea oare spune tot atît de bine (și bizareria listelor de totemuri nu o sugerează oare ?) că mai curînd din pricina atitudinilor rituale pe care le adoptă față de aceste specii, oamenii sînt determinați să le privească cu interes ?

S-ar putea, desigur, imagina că la începutul vieții în societate, și chiar astăzi, indivizi cuprinși de anxietate să fi inventat, și ei inventează totdeauna, comportări compulsive asemănătoare celor ce se observă la psihopați: asupra acestei multitudini de variații individuale s-ar exercita un fel de selecție socială care, după cum selecția naturală o face pentru mutații, ar ocroti și ar generaliza pe acelea care sînt utile perpetuării grupului și menținerii ordinii, eliminînd totodată pe celelalte. Dar această ipoteză, greu verificabilă în prezent și de loc în ce privește un trecut îndepărtat, nu ar adăuga nimic la simpla constatare că riturile apar și dispar fără regularitate.

Pentru ca apelul la anxietate să furnizeze fie și un început de explicație, ar trebui știut mai întîi în ce anume constă anxietatea și apoi ce relații există între o emoție confuză și dezordonată, de o parte, și comportări purtînd pecetea celei mai riguroase precizii și care se repartizează între cîteva categorii distincte, de altă parte. Care e mecanismul prin intermediul căruia cea dintîi le-ar genera pe celelalte ? Anxietatea nu este o cauză; e modul în care omul percepe, subiectiv și obscur, o dezordine interioară despre care nici nu știe dacă e fizică sau mentală. Dacă există o conexiune inteligibilă, aceasta va trebui căutată printre comportările articulate și structurile de dezordine a căror teorie rămîne a fi formulată, și nu între aceste comportări și reflectarea unor fenomene necunoscute pe ecranul sensibilității.

Psihiatria, de care în mod implicit se prevalează Malinowski, își ia singură asupra sa misiunea de a ne învăța că, comportările bolnavilor sînt simbolice și că interpretarea lor ține de

o gramatică, adică de un cod care, ca orice cod, este extra-individual prin însăși natura sa. Aceste comportări pot fi însoțite de anxietate, dar nu anxietatea le produce. Viciul fundamental al tezei lui Malinowski este că admite drept cauză, ceea ce, în ipoteza cea mai bună, nu e decît o consecință sau un fenomen concomitent.

Cum afectivitatea este latura cea mai obscură a omului, ispita de a recurge la ea a existat mereu, uitîndu-se că tot ce este refractar la explicație nu este, din acest motiv, potrivit a servi drept explicație. Un fapt nu este important pentru că e inteligibil: aceasta indică doar că explicația, dacă ea există, trebuie căutată pe un alt plan. Altminteri, ne vom mulțumi să aplicăm problemei o altă etichetă, crezînd a fi rezolvat-o.

Prima formă a doctrinei lui Radcliffe-Brown e suficientă pentru a demonstra că această iluzie a viciat reflecțiile asupra totemismului. Tot ea este aceea care dărîmă tentativa lui Freud din *Totem și Tabu*. Se știe că Kroeber și-a schimbat întrucîtva atitudinea față de această lucrare, după ce o condamnase douăzeci de ani pentru inexactitățile și metoda ei prea puțin științifică. Totuși, în 1939 el recunoaște a fi fost nedrept: nu a strivit el oare un fluture cu barosul? Dacă Freud ar fi renunțat, ceea ce se pare că a și făcut, să considere uciderea tatălui ca un eveniment istoric, s-ar putea vedea în aceasta expresia simbolică a unei virtualități recurente: un model generic și intemporal de atitudini psihologice implicate de fenomene sau instituții ce se repetă, ca totemismul și tabuurile (K r o e b e r [3], p. 306).

Adevărata problemă nu este însă aceasta. Contrariu celor ce susține Freud, constrîngerile sociale, pozitive și negative, nu se explică, nici în privința originii, nici în privința persistenței lor, prin efectul impulsurilor sau emoțiilor care ar reapărea cu aceleași caractere, în decursul secolelor și mileniilor, la indivizi diferiți. Dacă recurența sentimentelor ar explica persistența obiceiurilor, originea obiceiurilor ar trebui să coincidă cu apariția sentimentelor, și teza lui Freud nu s-ar modifica,

chiar dacă impulsul paricid ar corespunde unei situații tipice și nu unui eveniment istoric*.

Noi nu știm și nu vom ști niciodată nimic despre originea primă a credințelor și a obiceiurilor, ale căror rădăcini se pierd într-un trecut îndepărtat; în ce privește prezentul, însă, este cert că comportările sociale nu se produc la fiecare individ în mod spontan, ca urmare a emoțiilor actuale. Ca membri ai unui grup, oamenii nu acționează în conformitate cu ceea ce fiecare simte ca individ: fiecare om simte în funcție de modul în care îi este permis sau prescris să se comporte. Obiceiurile sînt date ca norme externe, înainte de a genera sentimente interne, și aceste norme insensibile determină sentimentele individuale, precum și împrejurările în care vor putea sau vor trebui să se manifeste.

De altfel, dacă instituțiile și obiceiurile și-ar trage vitalitatea din continua reîmprospătare și reîntărire prin sentimente individuale, similare cu acelea de la originea lor, ele ar trebui să conțină o bogăție afectivă țîșnind necontenit și care ar fi conținutul lor pozitiv. Se știe că așa ceva nu se întîmplă, și că fidelitatea ce li se arată rezultă, cel mai adesea, dintr-o atitudine convențională. Oricărei societăți i-ar aparține, subiectul este rareori în stare să atribuie o cauză acestui conformism: tot ce știe să spună, e că lucrurile au fost astfel de cînd lumea, și că el procedează la fel cum s-a procedat înaintea lui. Un răspuns de acest gen ni se pare perfect veridic. Fervoarea nu transpare în obediență și în practică, așa cum ar fi trebuit să fie cazul dacă fiecare individ și-ar asuma credințele sociale pentru că în cutare sau cutare moment al existenței sale le-ar fi trăit adînc și personal. Emoția vine intr-adevăr, însă atunci cînd obiceiul, indiferent în sine, este violat.

S-ar părea că am fi de acord cu Durkheim; dar, în ultima analiză, Durkheim deduce și el fenomenele sociale din afectivitate. Teoria sa asupra totemismului pornește de la nevoie și se încheie cu un apel la sentiment. Precum am mai amintit,

* Spre deosebire de Kroeber, atitudinea noastră față de *Totem și Tabu* a devenit deci mai refractară cu anii; cf. *Les structurea elémentaires de la parenté*, pp. 609—610.

existența totemurilor rezultă, pentru el, din admiterea unor efigii animale sau vegetale în ceea ce, la început, nu erau decît semne non-figurative și arbitrare. Dar de ce au ajuns oamenii să simbolizeze prin semne apartenențele lor de clan? Din cauza „tendinței instinctive", spune Durkheim, care îi determină pe oameni de cultură inferioară... asociați într-o viață comună... să-și picteze sau să-și graveze pe corp imagini ce amintesc această comunitate de existență" (p. 332). Acest „instinct" grafic se află deci la baza unui sistem care își găsește încununarea într-o teorie afectivă a sacrului. Însă teoria durkheimiană a originii colective a sacrului, ca și acelea pe care le-am criticat pînă aici, este clădită pe *petitio principi:* nu emoțiile actuale, încercate cu prilejul reuniunilor și ceremoniilor, sînt acelea care dau naștere și perpetuează riturile, ci activitatea rituală este aceea care suscită emoțiile. În loc ca ideea religioasă să se fi născut „din mediile sociale efervescente și din această efervescență însăși" (D u r k h e i m, p. 313), ea este implicată de ele.

În adevăr, impulsurile și emoțiile nu explică nimic; întotdeauna ele *rezultă* fie din puterea trupului, fie din neputința spiritului. Ele sînt consecințe în ambele cazuri și nu sînt niciodată cauze. Acestea nu pot fi căutate decît în organism, așa cum doar biologia știe să o facă, sau în intelect, care e singura cale oferită psihologiei ca și etnologiei.

CAPITOLUL IV

Spre intelect

Băştinaşii Tallensi din nordul Coastei de Aur sînt împărţiţi în clanuri patriliniare care respectă interdicţii totemice distincte. E o trăsătură comună şi populaţiilor din Volta Superioară şi chiar ansamblului populaţiilor din Sudanul apusean. Nu este vorba numai de o asemănare formală: speciile animale de obicei interzise sînt aceleaşi pe întreaga întindere a acestui vast teritoriu ca şi miturile invocate pentru a justifica interdicţiile.

Interdicţiile totemice ale băştinaşilor Tallensi cuprind păsări, precum canarul, turturica, găina domestică; reptile, precum crocodilul, şarpele, broasca ţestoasă (terestră şi acvatică); anumiţi peşti; marea lăcustă; rozătoare, precum veveriţa şi iepurele; rumegătoare, precum capra şi oaia; carnivore, ca pisica, leopardul, cîinele; în sfîrşit, alte animale: maimuţa porcul sălbatic ş.a.

„E imposibil să descoperi ceva comun tuturor acestor fiinţe. Unele ocupă un rol important în viaţa economică indigenă, ca sursă de hrană, cele mai multe însă, sînt, din acest punct de vedere, neglijabile. Multe furnizează un fel de mîncare ales, celor ce au dreptul de a le consuma; carnea altora este dispreţuită. Nici un adult nu ar mînca lăcuste, canari, sau mici şerpi comestibili cu plăcere, numai copiii, care mănîncă tot ce găsesc, s-ar acomoda cu ele. Cîteva specii sînt considerate primejdioase, realmente sau pe plan magic: astfel sînt crocodilul, şerpii, leopardul şi toate fiarele sălbatice. În schimb, multe sînt cu totul inofensive atît din punct de vedere practic, cît şi din cel magic. Cîteva specii se întîlnesc în modes-

tul folclor al băştinaşilor Tallensi, cum e cazul unor creaturi atît de diferite, ca maimuţa, turturica şi pisica... În treacăt fie zis, clanurile care au ca totem pisica nu manifestă nici un respect faţă de pisicile domestice, iar cîinii domestici nu se bucură de un tratament diferit din partea acelora care au voie sau nu au voie să-i mănînce.

Animalele totemice ale băştinaşilor Tallensi nu formează aşadar o clasă, nici în sens zoologic, nici în sens utilitar, nici în sens magic. Tot ce se poate spune e că, în genere, ele aparţin unor specii sălbatice sau domestice destul de comune" (*Fortes*, pp. 141—142).

Sîntem deci departe de Malinowski. Dar ceea ce e mai important, Fortes aduce lumină deplină într-o problemă care, de la Boas încoace, era întrezărită în spatele iluziilor suscitate de totemism. Pentru a înţelege credinţele şi interdicţiile de acest fel, nu ajunge să li se atribuie o funcţie globală: e un procedeu simplu, concret, uşor transmisibil sub formă de obişnuinţe contractate din copilărie pentru a face vizibilă structura complexă a unei societăţi. Pentru că s-ar mai pune încă o întrebare şi care e probabil fundamentală: de ce simbolismul animal? şi mai ales, de ce cutare simbolism, mai curînd decît un altul, dat fiind că s-a stabilit, cel puţin în mod negativ, că alegerea anumitor animale nu se explică din punct de vedere utilitar?

În cazul băştinaşilor Tallensi se va proceda pe etape. Există animale individuale, sau chiar uneori specii localizate geografic, care sînt obiecte ale unor tabu-uri, pentru că sînt întîlnite în vecinătatea altarelor închinate cultului unor strămoşi determinaţi. Nu este vorba aici de totemism în sensul ce se dă obişnuit acestui termen. „Tabu-urile pămîntului" formează o categorie intermediară, între aceste animale sau specii sacre şi totemuri: astfel sînt marile reptile — crocodilul, pitonul, şopîrla arboricolă sau acvatică — care nu pot fi ucise în incinta unui altar de pe pămînt. Ele sînt „locuitori ai Pămîntului" în acelaşi sens în care oamenilor li se spune locuitori ai cutărui sau cutărui sat, şi simbolizează puterea Pămîntului,

care poate fi binefăcătoare sau nefastă. De altfel, chestiunea ce se ridică este de a şti de ce au fost alese anumite animale şi nu altele: pitonul este sacru în special pe teritoriul păzit de un clan determinat, crocodilul — pe acela al unui alt clan În afară de aceasta, animalul este mai mult decît un simplu obiect de interdicţie: e un strămoş, a cărui distrugere ar echivala cu un omor. Nu pentru că băştinaşii Tallensi cred în metempsihoză, dar pentru că strămoşii, descendenţii lor umani, şi animalele sedentare sînt uniţi toţi printr-o legătură teritorială: „Strămoşii... sînt prezenţi pe plan spiritual în viaţa socială a descendenţilor lor, în acelaşi fel în care animalele sacre sînt prezente în bălţile sacre sau în aşezarea cu care e identificat grupul" (p. 143).

Societatea băştinaşilor Tallensi poate fi deci comparată cu o ţesătură, a cărei urzeală şi bătătură ar corespunde respectiv cu localităţile şi cu descendenţele. Deşi sînt strîns amestecate, aceste elemente constituie totuşi realităţi distincte, însoţite de sancţiuni şi simboluri rituale speciale, în cadrul general oferit de cultul strămoşilor. Tallensi ştiu că un individ, ca persoană socială, cumulează roluri multiple, fiecare dintre ele corespunzînd unui aspect sau unei funcţii a societăţii şi că probleme de orientare şi de selecţie i se pun necontenit: „Simbolurile totemice sînt, ca toate celelalte simboluri rituale, puncte de reper ideologice pe care individul le foloseşte pentru a se călăuzi" (p. 144). Ca membru al unui clan lărgit, un om ţine de strămoşi comuni şi depărtaţi, simbolizaţi prin animale sacre; ca membru al unei descendenţe, de strămoşi mai apropiaţi, simbolizaţi prin totemuri; în sfîrşit, ca individ, de strămoşi deosebiţi, care îi revelează destinul său personal şi care i se pot revela prin intermediul unui animal domestic sau al unui vînat oarecare:

> „Care este, însă, tema psihologică comună tuturor acestor forme de simbolism animal? Băştinaşii Tallensi cred că oamenii şi strămoşii lor sînt angajaţi într-o luptă fără sfîrşit. Oamenii caută, prin mijlocirea sacrificiilor, să-i constrîngă pe strămoşi sau să le cîştige bunăvoinţa. Comportarea strămoşilor nu poate fi însă prevăzută. Ei pot face rău şi se impun atenţiei oamenilor prin felul

> neașteptat în care amenință securitatea lor de toate zilele, mai curînd decît printr-o ocrotire binevoitoare. Ei apără ordinea socială printr-o intervenție agresivă în treburile umane. Orice ar face, oamenii nu pot niciodată să comande strămoșilor. Ca și animalele rîurilor sau ale pădurii, aceștia sînt agitați, amăgitori, prezenți pretutindeni; purtarea lor este imprevizibilă și agresivă. Relațiile dintre oameni și animale, așa cum sînt observate în experiență, oferă un simbol potrivit al relațiilor dintre oameni și strămoși, în planul cauzalității mistice" (p. 145).

În această confruntare, Fortes găsește explicația locului predominant hărăzit animalelor de pradă, acelea pe care băștinașii Tallensi le grupează sub denumirea de „purtătoare de colți", care trăiesc și se apără atacînd alte animale și uneori chiar oameni, „legătura lor simbolică cu agresivitatea potențială a strămoșilor este evidentă". Prin vitalitatea lor, aceste animale sînt și un simbol potrivit al nemuririi. Că acest simbolism e întotdeauna de un singur tip, adică animal, se explică prin caracterul fundamental al acestui cod social și moral, constituit de cultul strămoșilor; că sînt folosite diferite simboluri animale, se explică prin faptul că acest cod comportă aspecte distincte.

În studiul său asupra totemismului în Polinezia, Firth se îndreptase deja spre o explicație de acest gen:

> „Speciile naturale, reprezentate în totemismul polinezian, sînt de cele mai multe ori animale terestre sau marine; deși figurează ocazional, plantele nu ocupă niciodată un loc predominant. Mi se pare că această preferință pentru animale se explică prin credința că modul de a se comporta al totemului ne informează asupra acțiunilor sau intențiilor divinității. Cum plantele sînt imobile, ele nu prezintă, din acest punct de vedere, nici un interes. Sînt favorizate mai curînd speciile înzestrate cu mobilitate sau cu locomoțiune, capabile să execute mișcări foarte variate: căci ele prezintă, adesecori, și caracteristici izbitoare — formă, culoare, ferocitate, strigăte speciale —

care pot şi ele figura printre mijloacele pe care le folosesc fiinţele supranaturale pentru a se manifesta" (F i r t h [1], p. 393).

Aceste interpretări ale lui Firth şi Fortes sînt mult mai satisfăcătoare decît acelea ale susţinătorilor clasici ai totemismului sau ale primilor săi adversari ca Goldenweiser, pentru că ele scapă de dubla primejdie de a recurge fie la arbitrar, fie la o evidenţă factice. Este clar că, în sistemele zise totemice, speciile naturale nu furnizează denumiri întîmplătoare unor unităţi sociale care ar fi putut tot atît de bine să se denumească altfel. Şi e tot atît de clar că, adoptînd un eponim animal sau vegetal, o unitate socială nu afirmă implicit că între ea şi acesta există o afinitate substanţială, că ea descinde din el, că face parte din natura sa, sau că se hrăneşte cu el... Această conexiune nu e arbitrară, şi această relaţie nici nu e una de contiguitate. Nu rămîne decît, aşa cum întrevăd Firth şi Fortes, ca ea să fie întemeiată pe perceperea unei asemănări. Dar trebuie ştiut şi unde se situează această asemănare şi pe ce plan e percepută. Se poate spune oare, cum fac autorii pe care i-am citat aici, că ea este de ordin moral sau fizic, transpunînd astfel empirismul lui Malinowski de pe planul organic şi afectiv pe cel al percepţiei şi judecăţii ?

Mai întîi se va observa că această interpretare nu se poate concepe decît în cazul unor societăţi care separă seria totemică de seria genealogică, recunoscîndu-le o egală importanţă: o serie poate evoca pe cealaltă, pentru că ele nu sînt legate. În Australia, însă, ambele serii se confundă şi asemănarea percepută intuitiv, invocată de Fortes şi Firth, ar fi de neconceput tocmai din cauza acestei contiguităţi. La un mare număr de triburi ale Americii de Nord sau de Sud nu este postulată, implicit sau explicit, nici o asemănare; conexiunea dintre strămoşi şi animale este externă şi istorică, ei s-au cunoscut, s-au întîlnit, au intrat în conflict ori sau asociat între ei. E ceea ce relevă şi multe mituri africane şi chiar ale băştinaşilor Tallensi. Toate aceste fapte incită la căutarea conexiunii pe un plan mult mai general, şi autorii pe care-i discutăm nu ar putea

să se opună, deoarece coexiunea pe care o sugerează ei înşişi este doar inferată.

În al doilea rînd, ipoteza are o arie de aplicaţie foarte restrînsă. Firth o adoptă pentru Polinezia, din cauza preferinţei ce se constată aici pentru totemurile animale; iar Fortes recunoaşte că ea este valabilă mai ales pentru anumite animale „purtătoare de colţi". Ce se întîmplă cu celelalte animale şi cu vegetalele, acolo unde ele deţin un loc mai important? Cum rămîne, în sfîrşit, cu fenomenele sau obiectele naturale, cu stările normale sau patologice, cu obiectele manufacturate, care pot servi toate ca totemuri şi care joacă un rol de loc neglijabil, uneori chiar esenţial, în anumite forme de totemism australian şi indian?

Cu alte cuvinte, interpretarea lui Firth şi Fortes este de două ori îngustă. Ea este, mai întîi, limitată la culturi care au un cult foarte dezvoltat al strămoşilor, precum şi o structură socială de tip totemic, apoi, printre acestea, la formele de totemism mai ales animal sau chiar restrîns la anumite tipuri de animale. Or — şi în această privinţă sîntem de acord cu Radcliffe-Brown — nu i se va veni de hac pretinsei probleme totemice imaginîndu-se o soluţie cu o arie de aplicaţie limitată, apoi manipulînd cazurile rebele pînă cînd faptele vor binevoi să se încline, atingînd însă dintr-o dată un nivel destul de general pentru ca toate cazurile observate să poată figura ca moduri particulare.

În sfîrşit, şi mai ales, teoria psihologică a lui Fortes se întemeiază pe o analiză incompletă. Dintr-un anumit punct de vedere e posibil ca animalele să fie, în linii mari, comparabile cu strămoşii. Această condiţie nu este însă necesară şi ea nu este suficientă. Dacă ne este îngăduit să ne exprimăm astfel, *nu asemănările, ci deosebirile sînt acelea ce se aseamănă.* Înţelegem prin aceasta că nu există, în primul rînd, animale care se aseamănă între ele (pentru că toate participă la comportamentul animal) şi strămoşi care se aseamănă între ei (pentru că participă la comportamentul ancestral), apoi, nu există o asemănare globală între cele două grupuri, ci, de o parte, animale care diferă unele de altele (pentru că aparţin unor specii distincte, fiecare avînd o aparenţă fizică şi un fel

de viaţă care îi este specific), şi de altă parte, oameni — ai căror strămoşi formează un caz particular — care diferă între ei (pentru că sînt repartizaţi între segmentele societăţii care ocupă fiecare o poziţie deosebită în structura socială). Asemănarea, pe care o presupun reprezentările zise totemice, există *între aceste două sisteme de deosebiri*. Firth şi Fortes au realizat un progres trecînd de la punctul de vedere al *utilităţii subiective* la acela al *analogiei obiective*. Dar, o dată realizat acest progres, rămîne să se facă trecerea de la *analogia externă* la *analogia internă*.

•

Ideea unei asemănări percepute obiectiv între oameni şi totemuri ar pune o problemă în cazul indigenilor Azande, care numără printre totemurile lor animale imaginare: şarpe moţat, şarpe-curcubeu, leopard de apă, animal-tunet (E v a n s - P r i t c h a r d [1], p. 108). Dar chiar la băştinaşii Nuer, ale căror totemuri corespund toate unor fiinţe sau obiecte reale, trebuie să recunoaştem că lista prezintă un asortiment destul de bizar: leu, antilopa „kob" (un bovideu), şopîrla-monitor, crocodil, diverşi şerpi, broasca ţestoasă, struţ, egretă, pasărea *durra*, diverşi arbori, papirus, dovleac, diverşi peşti, albină, furnică roşie, rîu şi pîrîu, vite cu pielea de culori diverse, animale monorchide, piele, căprior (de şarpantă), frînghie, diverse părţi ale corpului animalelor, în sfîrşit, cîteva boli. Cînd aceste totemuri sînt considerate în ansamblul lor,

> „... se poate spune că nici un factor utilitar bine determinat nu stă la baza alegerii lor. Mamiferele, păsările, peştii, plantele şi obiectele, cele mai utile băştinaşilor Nuer, nu figurează printre totemurile lor. Observaţiile asupra totemismului tribului Nuer nu confirmă, aşadar, teza acelora care văd în totemism, în principal sau exclusiv, expresia rituală a unor interese practice" (E v a n s - P r i t c h a r d [3], p. 80).

Argumentul este îndreptat în mod explicit împotriva lui Radcliffe-Brown, iar Evans-Pritchard aminteşte că el fusese

deja formulat de Durkheim în legătură cu teorii analoge. Ceea ce urmează s-ar putea aplica la interpretarea lui Firth şi a lui Fortes:

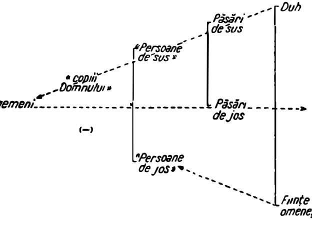
> „În general, totemurile tribului Nuer nu sînt nici ele creaturile pe care ne-am fi putut aştepta să le întîlnim, datorită unei oarecare particularităţi izbitoare, care să reţină atenţia. Tocmai din contră, creaturile care au inspirat imaginaţia mito-poetică a băştinaşilor Nuer, şi care deţin primul loc în basmele lor, nu apar ca totemuri decît rareori şi intr-un fel puţin semnificativ" (*ibid.*, p. 80).

Autorul nostru se fereşte să răspundă aşadar la întrebarea — mereu întîlnită, ca un laitmotiv, de la începutul expunerii noastre — de ce mamiferele, păsările, reptilele şi copacii au devenit simboluri ale relaţiilor dintre puterea spirituală şi descendenţe. Cel mult observă că unele credinţe difuze pot pregăti anumite vieţuitoare să îndeplinească această funcţie: păsările zboară şi sînt deci cele mai în măsură de a comunica cu spiritul suprem, care sălăşluieşte în cer. Argumentul nu se aplică şerpilor, deşi, în felul lor, sînt şi ei manifestări ale acestui spirit. Copacii, rari în savană, sînt consideraţi drept binefaceri divine, din cauza umbrei pe care o dau, rîurile şi piraiele au relaţii cu duhul apelor. Cît despre animalele monorchide şi cele a căror blană are un aspect deosebit, se crede că ele sînt semnele vizibile ale unei activităţi a spiritului, excepţional de puternice.

Sub rezerva de a reveni la un empirism şi un naturalism, pe care Evans-Pritchard le respinge pe bună dreptate, trebuie recunoscut că aceste consideraţii indigene au o influenţă redusă. Căci, dacă excludem faptul că apele ar fi obiectul unor acte rituale datorită funcţiei lor biologice sau economice, presupusa lor relaţie cu duhul apelor se reduce la un mod pur verbal de a exprima valoarea spirituală ce li se atribuie, ceea ce nu poate constitui o explicaţie. Aceasta e valabil şi pentru celelalte cazuri. În schimb, Evans-Pritchard a ştiut să adîncească anumite analize, îngăduindu-i să demonteze, dacă se poate spune astfel, piesă cu piesă, relaţiile care, în gîndirea băştina-

şilor Nuer, unesc anumite tipuri de oameni cu anumite specii de animale.

Pentru a defini gemenii, băştinaşii Nuer folosesc formule care, la prima privire, par contradictorii. Pe de o parte, ei spun că gemenii sînt „o persoană" *(ran)*, de altă parte ei afirmă că gemenii nu sînt „persoane" *(ran)*, ci „păsări" *(dit)*. Pentru a interpreta corect aceste formule, trebuie examinat, pe etape, raţionamentul pe care ele îl implică. Manifestări ale puterii spirituale, gemenii sînt, în primul rînd, „copiii zeului" *(gat kwoth)* şi — cerul fiind sălaşul divin — li se mai poate spune „persoane de sus" *(ran nhial)*. Ca atare, ei se opun oamenilor de rînd, care sînt „persoane de jos" *(ran piny)*. Întrucît păsările sînt şi ele „de sus", gemenii le sînt asimilaţi acestora. Cu toate acestea, gemenii rămîn fiinţe umane: deşi



sînt „de sus", ei sînt relativ „de jos". Aceeaşi deosebire se aplică însă şi păsărilor, deoarece anumite specii zboară la o înălţime mai mică şi mai puţin bine decît altele: prin urmare rămînînd global „de sus", păsările pot fi şi ele, în felul lor, împărţite în cele de sus şi cele de jos. Se înţelege, aşadar, de ce gemenii sînt numiţi cu nume de păsări „terestre": bibilică, francolin etc.

Raportul astfel stabilit între gemeni și păsări nu se explică nici prin vreun principiu de participare ca al lui Lévy-Bruhl, nici prin considerații utilitare în felul celor invocate de către Malinowski, nici prin intuirea unei asemănări sensibile, admisă de Firth și Fortes. Ne aflăm în prezența unei serii de înlănțuiri logice ce unesc raporturi mentale. Gemenii „sînt păsări" nu pentru că se confundă cu ele sau pentru că le seamănă, ci pentru că gemenii se află, față de ceilalți oameni, ca niște „persoane de sus" față de „persoane de jos", iar față de păsări ca niște „păsări de jos" față de „păsări de sus". Ei ocupă deci, ca și păsările, o poziție intermediară între spiritul suprem și ființele umane.

Deși nu a fost formulat în mod expres de Evans-Pritchard, acest raționament îl conduce la o importantă concluzie. Căci acest gen de judecată se aplică nu numai la relațiile particulare pe care băștinașii Nuer le stabilesc între gemeni și păsări (de altfel, de un paralelism foarte strîns cu acela pe care indigenii Kwakiutl din Columbia britanică îl concep între gemeni și somoni, încît această apropiere singură ajunge să sugereze că, în ambele cazuri, raționamentul se întemeiază pe un principiu mai general), ci la orice relație postulată între grupuri umane și specii animale. După cum spune Evans-Pritchard însuși, această relație este de ordin metaforic *(ibid.*, p. 90: *poetic metaphors).* Indigenii Nuer vorbesc de specii naturale, prin analogie cu propriile lor segmente sociale cum sînt descendențele, iar relația dintre o descendență și o specie totemică este concepută după modelul a ceea ce numesc ei *buth:* relație între descendențele colaterale provenite dintr-un strămoș comun. Lumea animală este deci gîndită în termenii lumii sociale. Există comunitatea *(cieng)* animalelor carnivore — leul, leopardul, hiena, șacalul, cîinele sălbatic și cîinele domestic — care cuprinde ca una din descendențele sale *(thok dwiel)* — mangustele, ce se subîmpart în subdescendențe: varietăți de manguste, mici feline etc. Ierbivorele formează o colectivitate sau clasă *(bab)*, cuprinzînd toate bovideele: antilope, gazele, bivoli și vaci, precum și iepuri, oi, capre etc. „Poporul fără picioare" grupează șerpii și „poporul rîurilor" reunește toate animalele legate de cursurile de apă și de

smîrcuri: crocodili, șopîrle monitor, toți peștii, păsările acvatice și păsările-pescari, precum și, de altfel, pe indigenii Anuak și Balak Dinka, care nu cresc vite și sînt pescari și grădinari pe maluri. Păsările formează o mare comunitate, subîmpărțită în cîteva descendențe: „copiii Domnului", „nepoții copiilor Domnului" și „fiii sau fiicele nobililor" (*ibid.*, p. 90).

Aceste clasificări teoretice se află la baza reprezentărilor totemice:

> „Prin urmare, legătura totemică nu poate fi căutată în natura însăși a totemului, ci în asociațiile pe care el le evocă pentru spirit" (*ibid.*, p. 82).

Acestei formule Evans-Pritchard i-a dat recent o expresie mai riguroasă:

> „Asupra ființelor vii sînt proiectate noțiuni și sentimente a căror origine se află altundeva decît în ele însele" (Evans-Pritchard [4], p. 19).

Oricît de fecunde ar fi aceste concepții, ele suscită totuși două rezerve. În primul rînd, analiza teoriei indigene a gemenilor este prea strîns subordonată teologiei specifice a tribului Nuer:

> „Formula *[care îi asimilează pe gemeni păsărilor]* nu exprimă o relație diadică între gemeni și păsări, ci o relație triadică între gemeni, păsări și Dumnezeu. Față de Dumnezeu gemenii și păsările prezintă un caracter comun..." (Evans-Pritchard [3], p. 132).

Credința într-o divinitate supremă nu este totuși necesară pentru ca să se stabilească relații de acest tip, dat fiind că le-am pus în evidență, noi-înșine, în societăți cu un spirit mult mai puțin teologic decît aceea a băștinașilor Nuer*. Formulînd în acest fel interpretarea sa, Evans-Pritchard riscă deci să o

* A se compara, din acest punct de vedere, schema de la p. 87 din lucrarea de față, cu aceea pe care am dat-o în *La Geste d'Asdiwal* (Anuarul publicat de „École Pratique des Hautes Études", secția științelor religioase, 1958—1959, p. 20. Republicat în „Les Temps Modernes", nr. 179, martie 1961, p. 1099).

îngusteze: ca şi Firth şi Fortes (deşi într-un grad mai mic), el prezintă o interpretare generală în limbajul unei societăţi particulare, şi astfel îi limitează însemnătatea.

În al doilea rînd, Evans-Pritchard nu pare să fi apreciat importanţa revoluţiei săvîrşite, cîţiva ani înainte de publicarea lucrării *Nuer Religion*, de către Radcliffe-Brown, cu a doua sa teorie a totemismului*. Această teorie se deosebeşte mult mai radical de cea dintîi, decît au bănuit, în general, etnologii englezi. După părerea noastră, ea desăvîrşeşte nu numai lichidarea problemei totemice: ea dezvăluie adevărata problemă, care se pune la un alt nivel şi în termeni diferiţi, şi care încă nu a fost văzută clar, deşi prezenţa ei ar putea să apară, în ultimă analiză, drept cauza adîncă a puternicelor frămîntări pe care problema totemismului le-a provocat în gîndirea etnologică. E, într-adevăr, greu de crezut ca minţi numeroase şi luminate să se fi ostenit fără vreun motiv serios, chiar dacă stadiul cunoştinţelor şi prejudecăţile persistente le-ar fi împiedicat să-şi dea seama de ele, sau nu le-ar fi revelat decît o aparenţă deformată. Spre aceasta a doua teorie a lui Radcliffe-Brown trebuie, deci, să ne îndreptăm acum atenţia.

•

Fără ca însuşi autorul ei să-i fi subliniat noutatea, această teorie apare la un interval de douăzeci şi doi de ani după prima, în „Huxley Memorial Lecture for 1951", sub titlul *The Comparative Method in Social Anthropology* (Metoda comparativă în antropologie socială. — *n. tr.*). În realitate, Radcliffe-Brown o prezintă ca un exemplu al acestei metode comparative care, singură, poate permite antropologiei să formuleze „propoziţiuni generale". În acelaşi mod fusese introdusă şi prima teorie (cf. mai sus, pp. 80—81). Există deci, între amîndouă, o continuitate pe plan metodologic. Asemănarea însă se opreşte aici.

* În 1960, Evans-Pritchard pare încă să creadă că toată contribuţia lui Radcliffe-Brown la problema totemismului se reduce la articolul său din 1929 (Evans-Pritchard [4], p. 19, n. 1).

Triburile australiene de pe rîul Darling, în Noua Galie de Sud, se caracterizează prin împărţirea în două jumătăţi exogame şi matriliniare, denumite Şoim *(Eaglehawk)* şi, respectiv, Cioară *(Crow)*. Putem încerca să dăm acestei organizaţii sociale o explicaţie istorică: de exemplu, două populaţii duşmane s-ar fi decis într-o bună zi să facă pace şi, pentru a o asigura mai bine, ar fi convenit ca, de acum înainte, bărbaţii unui grup să ia în căsătorie femeile din celălalt grup şi viceversa. Cum însă noi nu ştim nimic despre trecutul triburilor în chestiune, acest gen de explicaţie este condamnat să rămînă gratuit şi conjectural.

Să cercetăm deci, mai curînd, dacă există şi altundeva instituţii paralele. Băştinaşii Haida din insulele Regina Charlotte, în Columbia britanică, sînt împărţiţi în jumătăţi matriliniare exogame, denumite respectiv Vultur *(Eagle)*, şi Corb *(Raven)*. Un mit haida povesteşte că, la începutul lumii, vulturul era stăpîn pe toată apa din lume, pe care o ţinea închisă într-un coş etanş. Corbul îi fură coşul, dar, în timp ce zbura deasupra insulelor, apa se împrăştie pe pămînt: aşa apărură lacurile şi rîurile în care păsările îşi potolesc de atunci setea şi pe care le-au populat somonii, care constituie hrana principală a oamenilor.

Păsările eponime ale acestor jumătăţi australiene şi americane aparţin, deci, unor specii foarte apropiate şi simetric opuse. Or, în Australia există un mit care seamănă mult cu acela pe care l-am redat pe scurt aici: şoimul ţinea cîndva apa închisă într-un puţ astupat cu o piatră mare, pe care o ridica ori de cîte ori vroia să bea. Cioara prinsese această manevră şi, vrînd să bea şi ea la rîndul ei, ridică piatra, îşi scărpină capul plin de paraziţi deasupra apei şi uită să astupe la loc puţul. Toată apa se scurse, dînd naştere reţelei hidrografice a Australiei orientale, şi păduchii păsării se transformară în peşti, cu care se hrănesc în prezent indigenii. Va trebui oare să ne imaginăm, în spiritul reconstrucţiilor istorice, că existau străvechi relaţii între Australia şi America pentru a explica aceste analogii ?

Aceasta ar însemna să uităm că jumătăţile exogame australiene — matriliniare şi patriliniare — sînt adeseori desemnate cu nume de păsări şi că, prin urmare, în Australia, chiar

triburile de pe rîul Darling nu ilustrează decît o situație generală. Găsim în Australia orientală cacadu-ul alb, opus ciorii, iar în provincia Victoria cacadu-ul alb este opus cacadu-ului negru. Păsările-totemuri sînt foarte răspîndite și în Melanezia; jumătățile anumitor triburi din Noua-Irlandă sînt denumite după vulturul de mare, respectiv după eretele pescar. Generalizînd mai departe, se vor putea compara cu faptele care preced pe acelea ce se referă la totemismul sexual (dar nu și jumătățile), desemnat și el prin păsări sau animale asimilate: în Australia orientală liliacul este totemul masculin, cucuveaua — totemul feminin; în partea septentrională din Noua Galie de Sud aceste funcții sînt rezervate respectiv liliacului și cojoaicei *(Climacteris sp.)*. În sfîrșit, se întîmplă ca dualismul australian să se manifeste pe planul generațiilor, cu alte cuvinte, ca un individ să fie plasat în aceeași categorie cu bunicul și nepotul său, în timp ce tatăl și fiul său sînt puși în categoria opusă. Cel mai frecvent, aceste jumătăți formate din generații alternate nu sînt denumite. Atunci, însă, cînd sînt denumite, ele pot purta nume de păsări: astfel sînt, în Australia apuseană, pescărușul-verde și albinărelul, sau pasărea roșie și pasărea neagră:

> „Drept care, întrebarea pe care o punem la început: de ce toate aceste păsări ? se lărgește. În afara jumătăților exogame, alte tipuri de împărțiri dualiste sînt indicate prin referire la o pereche de păsări. În plus, nu este vorba întotdeauna de păsări. În Australia jumătățile pot fi asociate și altor perechi animale: două specii de canguri într-o regiune, două specii de albine într-o altă regiune. În California o jumătate este asociată lupului preriilor, cealaltă — pisicii sălbatice" (R a d c l i f f e-B r o w n [4], p. 113).

Metoda comparativă constă tocmai în integrarea unui fenomen particular într-un ansamblu pe care extinderea comparației îl face din ce în ce mai general. În final, sîntem confruntați cu următoarea problemă: care e explicația că grupurile sociale sau segmentele societății se deosebesc unele de altele prin asocierea fiecăruia cu o anume specie naturală ? Această problemă, care e însăși problema totemismului, cuprinde alte două: cum

concepe fiecare societate raportul dintre ființele umane și alte specii naturale (după cum dovedește exemplul băștinașilor din insulele Andamane, această problemă se află în afara totemismului); și pe de altă parte, cum sînt identificate grupurile sociale prin mijlocirea emblemelor, simbolurilor, sau obiectelor emblematice sau simbolice? Această a doua problemă depășește de asemenea cadrul totemismului, deoarece, din acest punct de vedere, același rol poate fi rezervat, în funcție de tipul comunității examinate, unui drapel, unui blazon, unui sfînt sau unei specii animale.

Pînă acum critica lui Radcliffe-Brown o reînnoiește pe aceea pe care o formulase în 1929, și care era cu totul asemănătoare, precum am văzut, cu aceea a lui Boas (vezi mai sus, pp. 29 și 80). Dar conferința sa din 1951 aduce un element nou, proclamînd că această critică nu este suficientă, deoarece mai rămîne o problemă nerezolvată. Chiar dacă presupunem că s-ar putea oferi o explicație satisfăcătoare predilecției „totemice" pentru speciile animale, ar mai trebui să înțelegem de ce cutare specie este reținută cu preferință față de alta:

> „În virtutea cărui principiu perechile, precum șoimul și cioara, vulturul și corbul, lupul preriilor și pisica sălbatică, sînt alese pentru a reprezenta jumătățile unei organizații dualiste? Întrebarea nu este inspirată de o curiozitate deșartă. Dacă am înțelege principiul, am fi poate în măsură să știm, prin intermediul lui, cum își reprezintă indienii înșiși organizarea dualistă în funcție de structura lor socială. Cu alte cuvinte, în loc să ne întrebăm: de ce toate aceste păsări?, putem să ne întrebăm: de ce, mai ales, șoimul și cioara și toate celelalte perechi?" (*ibid.*, p. 114).

Procedeul este hotărîtor. El atrage după sine reintegrarea conținutului în formă și deschide astfel calea unei veritabile analize structurale, la fel de îndepărtată de formalism ca și de funcționalism. Căci e într-adevăr o analiză structurală aceea pe care o întreprinde Radcliffe-Brown, unind, pe de o parte, instituțiile cu reprezentările, iar pe de altă parte, interpretînd laolaltă toate variantele aceluiași mit.

Acest mit, cunoscut în cîteva regiuni din Australia, aduce în scenă doi protagonişti, ale căror conflicte constituie materialul principal al povestirii. O versiune din Australia apuseană se referă la Şoim şi Cioară, cel dintîi fiind unchi din partea mamei al celui de-al doilea şi totodată socrul său potenţial, prin căsătoria preferenţială cu fiica fratelui mamei. Socrul, cel real sau potenţial, are dreptul de a cere de la ginerele şi nepotul său daruri în hrană, şi Şoim porunceşte lui Cioară să-i aducă un cangur wallaby. După o vînătoare cu spor, Cioară cedează ispitei: mănîncă vînatul, şi pretinde că s-a întors fără să fi prins nimic. Unchiul, însă, refuză să creadă şi întreabă pe Cioară ce e cu burta lui umflată: Cioară îi spune că pentru a-şi potoli foamea se îndopase cu răşină de salcîm. Neîncrezător, Şoim îşi gîdilă nepotul pînă cînd acesta varsă toată carnea. În chip de pedeapsă, el îl aruncă pe vinovat în foc şi îl ţine pînă cînd ochii i se roşesc, iar penele i se înnegresc, în timp ce durerea îi smulge lui Cioară strigătul, ce i-a rămas de atunci caracteristic. Şoim decretă că Cioară nu va mai vîna pentru sine şi că va fi nevoit să fure vînatul altuia. De atunci lucrurile au rămas aşa.

Este imposibil, continuă Radcliffe-Brown, a înţelege acest mit fără a ne referi la contextul etnografic. Australianul se consideră „mîncător de carne", iar şoimul şi cioara, păsări carnivore, sînt principalii săi concurenţi. Cînd indigenii vînează aprinzînd focuri de vreascuri, şoimii apar de îndată pentru a le disputa vînatul care fuge de flăcări căci şi ei sînt vînători. Cocoţate pe copaci, nu departe de focurile de tabără, ciorile aşteaptă ocazia de a prăda festinul.

Miturile de acest tip pot fi comparate cu altele, a căror structură e analogă, deşi ele aduc în scenă animale diferite. Astfel, indigenii care locuiesc la graniţele Australiei meridionale şi ale provinciei Victoria povestesc că phascolomul *(wombat* — un alt marsupial, dar mai mic) şi cangurul, care constituie vînatul lor principal, erau odinioară prieteni. Într-o zi, Wombat se apucă să-şi facă o „casă" (specia este tericolă) şi Cangur îşi bătu joc de el şi îl ocărî. Cînd însă, pentru întîia oară, începu să plouă şi Wombat se refugie în „casa" sa, el nu-l lăsă pe Cangur să intre, pretextînd că e prea mică pentru amîndoi Furios, Cangur îl lovi pe Wombat cu o piatră în cap, şi îi tur-

craniul; Wombat ripostă, înfigînd o lance în partea posterioară a lui Cangur. De atunci lucrurile stau astfel: wombatul are capul turtit și trăiește în vizuină, iar cangurul are o coadă și trăiește sub cerul liber:

> „Bineînțeles, aceasta nu e decît o simplă poveste și care poate fi socotită puerilă. Ea amuză auditoriul cînd povestitorul o spune cu haz. Dar dacă examinăm cîteva duzini de basme de acest tip, descoperim în ele o temă comună. Asemănările și deosebirile între speciile animale sînt traduse în termeni de prietenie și de conflict, de solidaritate și de opoziție. Cu alte cuvinte, universul vieții animale este reprezentat sub formă de relații sociale, cum sînt cele care prevalează în societatea umană (Radcliffe-Brown [4], p. 116).

Pentru a obține acest rezultat, speciile naturale sînt clasate în perechi de opoziții și acest lucru nu e posibil decît cu condiția de a alege specii prezentînd cel puțin un caracter comun, care permite comparația dintre ele.

În cazul șoimului și al ciorii, care sînt principalele două păsări carnivore, deosebite totuși una de cealaltă, prima fiind prădalnică, a doua — hrănindu-se cu hoituri, principiul e clar. Dar cum să interpretăm perechea: liliac-cucuvea? Radcliffe-Brown mărturisește că, mai întîi, a fost sedus de caracterul lor comun de păsări nocturne. Totuși, într-o regiune din Noua Galie de Sud, cojoaica, pasăre de zi, e aceea care se află în opoziție cu liliacul, ca totem feminin: într-adevăr, un mit relatează despre cojoaică că a învățat femeile să se cațăre pe copaci.

Încurajat de această primă explicație furnizată de un informator, Radcliffe-Brown îl întrebă: „Ce asemănare există între liliac și cojoaică ?", la care indigenul răspunde, vădit surprins de o astfel de ignoranță: „Dar, bine! amîndoi trăiesc în scorburi de copaci !". Ori, acesta e și cazul cucuvelei *(night owl)* și al rîndunicii de noapte *(night jar)*. O trăsătură comună a perechii în chestiune este că amîndouă păsările sînt carnivore și trăiesc la adăpostul copacilor, oferind un punct de compa-

rație cu condiția umană*. Există însă și o opoziție interioară perechii și care e subiacentă similarității: fiind carnivore, ambele păsări sînt respectiv una „vînător" și cealaltă „hoț". Membri ai aceleiași specii, papagalii cacadu se deosebesc după culoare, care este fie albă, fie neagră; păsările arboricole sînt diurne sau nocturne etc.

Prin urmare, împărțirea în „șoim-cioară" a triburilor de pe rîul Darling, de la care s-a pornit, nu mai apare la capătul analizei decît ca „un tip de aplicație foarte frecvent a unui anumit principiu structural" (p. 123); acest principiu constă în unirea unor termeni opuși. Cu ajutorul unei nomenclaturi speciale, formate din termeni animali și vegetali (iar acesta e unicul său caracter distinctiv), pretinsul totemism nu face decît să exprime în felul său — astăzi s-ar spune, cu ajutorul unui cod special — corelații și opoziții care pot fi formalizate altfel; de pildă, la anumite triburi ale Americii de Nord și de Sud, prin opoziții de tipul cer-pămînt, război-pace, amonte-aval, roșu-alb, etc., și al căror cel mai general model, și cea mai sistematică aplicație se întîlnesc poate în China, în opoziția celor două principii Ian și In: mascul și femelă, zi și noapte, vară și iarnă, din unirea cărora rezultă o totalitate organizată (*tao*) — cuplu conjugal, zi sau an. Totemismul se reduce astfel la un mod particular de a formula o problemă generală: a face astfel încît opoziția, în loc să fie un obstacol la integrare, să servească mai curînd la realizarea ei.

•

Demonstrația lui Radcliffe-Brown suprimă definitiv dilema în care se împotmoliseră atît adversarii cît și partizanii totemismului, deoarece numai două roluri puteau fi atribuite de ei speciilor vii: acela de stimulent natural sau de pretext

* Întrucît am depășit oarecum textul lui Radcliffe-Brown, vom putea fi întrebați prin ce anume condiția umană evocă viața păsărilor care își fac cuibul în scorbura copacilor. Or, se cunoaște cel puțin un trib australian în care jumătățile purtau denumirea unor părți de copac: „La băștinașii Ngeumba, jumătatea Gwaimudthen era împărțită în *nhurai* (bază) și *wangue* (mijloc), în timp ce jumătatea Gwaigulir e identificată cu *winggo* (vîrf). Aceste nume se referă la diferitele părți ale umbrei pe care o fac copacii și fac aluzie la amplasamentele respective ocupate în tabere .." (T h o m a s, p. 152).

arbitrar. Animalele totemice încetează de a fi, numai sau mai ales, niște ființe temute, admirate sau rîvnite; realitatea lor sensibilă lasă să transpară noțiuni și relații, concepute de gîndirea speculativă pornind de la datele observației. Se înțelege, în fine, că speciile naturale nu sînt alese pentru că sînt „bune a fi mîncate“, ci pentru că sînt „bune a fi gîndite“. Între această teză și cea care a precedat-o distanța e atît de mare, încît ar fi interesant de știut dacă Radcliffe-Brown și-a dat seama de drumul parcurs. Răspunsul se află poate în notele cursurilor ținute de el în Africa de sud și în textul inedit al unei conferințe despre cosmologia australiană, care sînt ultimele prilejuri pe care le-a avut de a-și expune ideile, înaintea morții sale survenite în 1955. El nu era omul care să admită cu bunăvoie că și-a putut schimba părerea, nici să recunoască eventuale influențe. Totuși, nu e greu de observat că ultimii zece ani care au precedat lucrarea sa *Huxley Memorial Lecture* au fost caracterizați prin apropierea dintre antropologie și lingvistica structurală. Pentru toți acei care au participat la această apropiere e cel puțin ispititor să creadă că ea a putut găsi răsunet în gîndirea lui Radcliffe-Brown. Noțiunile de opoziție și de corelație, aceea a cuplului de opoziție, au o lungă istorie; lingvistica structurală însă și în urma ei antropologia structurală au fost acelea care le-au repus la loc de cinste în vocabularul științelor umaniste; e izbitor să le întîlnim sub pana lui Radcliffe-Brown cu toate implicațiile lor care, precum s-a văzut, l-au condus la abandonarea pozițiilor sale anterioare, încă marcate cu pecetea naturalismului și a empirismului. Această despărțire nu se face totuși fără ezitare; un scurt timp, Radcliffe-Brown pare a fi nesigur de importanța tezei sale și de extensiunea ei dincolo de aria faptelor australiene:

> „Concepția australiană despre ceea ce desemnăm aici cu termenul de „opoziție“, este o aplicație particulară a asocierii prin contrarietate, care e o trăsătură universală a gîndirii umane și care ne incită să gîndim în perechi de contrarii: sus și jos, puternic și slab, negru și alb. Noțiunea australiană de opoziție îmbină însă ideea unei perechi

de contrarii şi aceea a unei perechi de adversari" (*ibid*., p. 118).

Este foarte adevărat că o consecinţă — care, de altfel, nu a fost încă enunţată clar — a structuralismului modern ar trebui să fie de a scoate psihologia asociaţionistă din discreditul în care a căzut. Asociaţionismul a avut marele merit de a fi schiţat contururile acestei logici elementare, care este cel mai mic numitor comun al oricărei gîndiri, şi nu i-a lipsit decît să recunoască că era vorba acolo de o logică originală, expresie directă a structurii spiritului (şi, dincolo de spirit, fără îndoială, a creierului), şi nu de un produs pasiv al acţiunii mediului asupra unei conştiinţe amorfe. Dar, în opunerea cu ceea ce Radcliffe-Brown inclină încă să creadă, această logică a opoziţiilor şi a corelaţiilor, a excluderilor şi a includerilor, a compatibilităţilor şi incompatibilităţilor este aceea care explică legile asocierii, şi nu contrariul: un asociaţionism renovat ar trebui să fie întemeiat pe un sistem de operaţii care să aibă analogii cu algebra lui Boole. După cum arată concluziile înseşi ale lui Radcliffe-Brown, analiza faptelor australiene îl conduce dincolo de o simplă generalizare etnografică, pînă la legile limbajului şi chiar ale gîndirii.

Aceasta nu e încă totul. Am arătat deja că Radcliffe-Brown a înţeles că, în ceea ce priveşte analiza structurală, este imposibil de a disocia forma de conţinut Forma nu se află în afara, ci înăuntrul lui. Pentru a înţelege raţiunea denumirilor animale, trebuie să le examinăm în mod concret, pentru că nu sîntem liberi să trasăm o frontieră dincolo de care să domnească arbitrarul. Sensul nu se decretează, el nu e nicăieri dacă nu e pretutindeni. Este adevărat că mărginitele noastre cunoştinţe ne opresc adeseori să-l urmărim pînă în ultimele sale refugii. Astfel, Radcliffe-Brown nu explică de ce anumite triburi australiene concep afinitatea între viaţa animală şi condiţia umană din punctul de vedere al gusturilor carnasiere, pe cînd alte triburi invocă o comunitate a habitatului. Demonstraţia sa presupune, însă, implicit că această deosebire este, de asemenea, semnificativă şi că, dacă am fi destul de bine informaţi, am putea să o punem în corelaţie

cu alte deosebiri, ce pot fi evidenţiate între credinţele respective ale celor două grupuri, între tehnicile lor, sau între raporturile pe care fiecare le întreţine cu mediul.

Într-adevăr, metoda urmată de Radcliffe—Brown este tot atît de solidă ca şi interpretările pe care ea i le sugerează. Fiecare nivel al realităţii sociale îi apare ca un complement indispensabil, în lipsa căruia ar fi imposibilă înţelegerea celorlalte niveluri. Obiceiurile îl trimit la credinţe, şi acestea, la tehnici; însă diferitele niveluri nu se reflectă pur şi simplu unele pe altele. Ele reacţionează dialectic între ele, în aşa fel încît nu putem spera să cunoaştem pe unul din ele, fără a fi evaluat mai întîi, în relaţiile lor respective de opoziţie şi de corelaţie, *instituţiile, reprezentările,* şi *situaţiile.* În fiecare din acţiunile sale practice, antropologia nu face astfel decît să confirme o omologie de structură între gîndirea umană în acţiune şi obiectul uman la care ea se aplică. Integrarea metodologică a fondului şi a formei reflectă, în felul ei, o integrare mai esenţială: aceea a metodei şi a realităţii.

CAPITOLUL V

Totemismul văzut dinlăuntru

Radcliffe-Brown ar fi respins, fără îndoială, concluziile pe care le-am tras din demonstrația sa, deoarece, pînă la sfîrșitul vieții, așa cum dovedește o scrisoare a sa,* el a rămas la o concepție empiristă a structurii. Credem, totuși, a fi schițat, fără a o deforma, începutul uneia dintre căile deschise prin conferința sa din 1951. Chiar dacă e o cale pe care nu ar fi urmat-o, ea atestă fecunditatea unei gîndiri care, deși pîndită de bătrînețe și de boală, purta într-însa aceste făgăduieli de înnoire.

Oricît de nouă ar apărea, în literatura etnologică, ultima teorie a totemismului a lui Radcliffe-Brown, el nu este totuși inventatorul ei; este însă puțin probabil ca el să se fi inspirat de la predecesori, a căror poziție se situează la periferia reflecției etnologice propriu-zise. Ținînd seama de caracterul intelectualist pe care l-am recunoscut acestei teorii, ar putea surprinde faptul că Bergson a susținut idei foarte apropiate. Și totuși, găsim în *Les Deux sources de la morale et de la religion* schița unei teorii, a cărei analogie în anumite privințe cu aceea a lui Radcliffe-Brown e interesant de relevat. Acesta va fi, de altfel, un prilej de a ridica o problemă care privește istoria ideilor, îngăduind a se ajunge de asemenea pînă la postulatele implicate de speculațiile asupra totemismului. Cum se poate ca un filozof, despre care se știe ce rol rezervă afectivității și experienței trăite, să se situeze atunci cînd abordează o problemă etnologică, la extrema opusă acelora dintre etnologi

* Cf. scrisoarea lui Radcliffe-Brown către autorul prezentei lucrări, în: *S. Tax, L. C. Eiseley, I. Rouse, C. F. Voegelin*, ed., *An Apprraisal of Anthropology Today*, Chicago, 1953, p. 109.

a căror poziție doctrinală ar putea fi considerată, în toate celelalte privințe, apropiată de a sa ?

În *Les Deux Sources,* Bergson abordează totemismul prin prizma cultului animalelor, pe care îl reduce la o modalitate a cultului duhurilor. Totemismul nu se confundă cu zoolatria, dar presupune totuşi „că omul tratează o specie animală, sau chiar vegetală, uneori chiar un simplu obiect neînsuflețit, cu un respect care nu e lipsit de asemănare cu religia" (p.192). Acest respect pare legat, în gîndirea indigenă, de credința într-o identitate între animal sau plantă şi membrii clanului. Cum poate fi explicată această credință ?

Gama interpretărilor propuse se desfăşoară între două ipoteze extreme, pe care e de ajuns, deci, să le examinăm: fie acea a „participării", în felul lui Lévy—Bruhl, care nu apreciază sensurile multiple ce le oferă, în diferitele limbi, expresiile pe care le traducem prin verbul *être,* a cărui semnificație este echivocă, chiar la noi; fie acea a reducerii totemului la rol de emblemă şi de simplă desemnare a clanului, aşa cum face Durkheim, fără a putea însă, în acest caz, justifica locul ocupat de totemism în viața popoarelor care îl practică.

Nici prima, nici cealaltă interpretare nu permite de altfel să se răspundă simplu şi fără echivoc la întrebarea pusă dintr-o predilecție evidentă pentru speciile animale şi vegetale. Sîntem determinați să credem ce anume poate fi original în modul în care omul percepe şi înțelege plantele şi animalele:

> „Pe cînd natura animalului pare a se concentra într-o calitate unică, s-ar spune că individualitatea lui se dizolvă într-un gen. A recunoaşte un om înseamnă a-l deosebi de alți oameni; a recunoaşte însă un animal înseamnă, în mod obişnuit, a-şi da seama de specia căreia îi aparține . . Un animal, oricît ar fi de concret şi individual, apare în esență ca o calitate, şi de asemenea ca un gen" (B e r g s o n, p. 192).

Această percepție imediată a *genului,* prin indivizi, e ceea ce caracterizează raportul dintre om şi animal sau plantă; tot ea este aceea care ajută să înțelegem mai bine „acest lucru neobişnuit care este totemismul". Adevărul trebuie căutat, desigur,

la jumătatea drumului dintre cele două soluţii extreme care au fost amintite:

> „Că despre un clan se spune a fi cutare sau cutare animal, este un fapt din care nu se poate conchide nimic; dar că două clanuri cuprinse în acelaşi trib trebuie neapărat să fie două animale diferite este mult mai instructiv. Să presupunem, într-adevăr, că vrem să arătăm că aceste două clanuri constituie două specii, în sensul biologic al cuvîntului... vom da... unuia din ele numele unui animal, iar celuilalt numele unui alt animal. Fiecare din aceste nume, luat separat, nu era decît o denumire, împreună ele echivalează cu o afirmaţie. Ele spun, într-adevăr, că cele două clanuri sînt *de sînge diferit*" (Bergson, pp. 193—194).

Nu avem nevoie să-l urmăm pe Bergson pînă la capătul teoriei sale, deoarece ne-am lăsa atraşi pe un teren mai fragil. Bergson vede în totemism o modalitate a exogamiei, aceasta fiind ea însăşi efectul unui instinct destinat a preveni căsătoriile biologice nocive între rude apropiate. Dar dacă un astfel de instinct ar exista, apelul la căile instituţionale ar fi de prisos. Mai mult, modelul sociologic adoptat ar fi într-o curioasă contradicţie cu originalul zoologic care l-a inspirat: animalele sînt endogame şi nu exogame, ele se împerechează şi se reproduc exclusiv în limitele speciei. „Specificînd" fiecare clan şi diferenţiindu-le „specific" unele de altele, s-ar ajunge deci — dacă totemismul ar fi bazat pe tendinţe biologice şi pe sentimente fireşti — la un rezultat invers decît cel urmărit: fiecare clan ar trebui să fie endogam, ca o specie biologică, şi clanurile ar rămîne străine unele faţă de altele.

Bergson e atît de conştient de aceste dificultăţi, încît se grăbeşte să-şi modifice teza în două puncte. Afirmînd realitatea nevoii care ar împinge pe oameni să evite căsătorii consanguine, el admite că nu-i corespunde nici un instinct „real şi activ". Natura remediază această carenţă pe căile inteligenţei, suscitînd „o reprezentare prin imagini, care determină comportarea, aşa cum ar fi făcut-o instinctul" (p. 195). Dar, în afară de faptul că intrăm aici în plină metafizică, această „reprezentare prin

imagini" ar avea, precum s-a văzut mai sus, un conținut exact contrariu decît presupusul său obiect. Fără îndoială că, pentru a depăși acest al doilea obstacol, Bergson trebuie să reducă o reprezentare imaginativă la o formă:

> „Atunci, deci, cînd ei *[membrii celor două clanuri]* declară a constitui două specii animale, ei pun accentul pe dualitate și nu pe animalitate" (*ibid.*, p. 195).

În ciuda deosebirii dintre premisele lor, Bergson enunță aici tocmai concluzia lui Radcliffe-Brown, cu douăzeci de ani înaintea acestuia.

•

Această perspicacitate de filozof îi impune, fie și împotriva voinței sale, răspunsul just la o problemă etnologică încă nerezolvată de etnologii de profesie (publicarea lucrării *Les Deux Sources* este numai cu foarte puțin posterioară primei teorii a lui Radcliffe-Brown), e cu atît mai remarcabilă cu cît un adevărat cadril doctrinal se produce, cu acest prilej, între Bergson și Durkheim, care sînt totuși contemporani. Bergson găsește soluția problemei totemice în sfera opozițiilor și a noțiunilor; printr-un procedeu invers, Durkheim, atît de înclinat să ajungă întotdeauna la categorii și chiar la antinomii, a căutat această soluție în planul indistincției. Într-adevăr, teoria durkheimiană a totemismului se dezvoltă în trei timpi, din care Bergson, în critica sa, s-a mulțumit să rețină primele două. Clanul își atribuie mai întîi „instinctiv" o emblemă (vezi mai sus, p. 93), care poate fi doar un desen sumar, redus la cîteva linii. Ulterior, se „recunoaște" în acest desen o figurație animală și e modificat în consecință. În sfîrșit, această figurație este sacralizată, prin contopirea sentimentală a clanului și a emblemei sale.

Dar cum poate această serie de operații, pe care fiecare clan le execută pe contul lui și independent de alte clanuri, să se organizeze în cele din urmă în sistem? Durkheim răspunde:

> „Dacă principiul totemic își are sediul preferat într-o anumită specie animală sau vegetală, el nu poate să ră-

mină localizat aici. Caracterul sacru este contagios în cel mai înalt grad; el s-a extins deci de la ființa totemică la tot ce ține de ea, de aproape sau de departe ...: la substanța cu care se hrănește ... la lucrurile care îi seamănă ... la ființe diferite cu care se află mereu în legătură ... În cele din urmă, lumea întreagă s-a văzut împărțită între principiile totemice ale aceluiași trib" (Durkheim, p. 318).

Termenul „împărțită" ascunde în mod evident un echivoc, deoarece o împărțire adevărată nu rezultă dintr-o limitare reciprocă și neprevăzută a cîtorva zone în expansiune, care ar invada fiecare cîmpul întreg, dacă nu s-ar izbi de înaintarea celorlalte. Distribuția care ar rezulta ar fi arbitrară și contingentă; ea ar purcede din istorie și din întîmplare, și ar fi imposibil să înțelegem cum niște deosebiri trăite pasiv și acceptate fără să fi fost vreodată înțelese, ar putea sta la originea acestor „clasificări primitive" al căror caracter sistematic și coerent a fost stabilit de Durkheim, de acord cu Mauss:

> „Această mentalitate nu este nicidecum fără legătură cu a noastră. Logica noastră e născută din această logică ... Astăzi ca și altădată, a explica înseamnă a arăta că un lucru are însușirile unuia sau cîtorva altor lucruri ... Ori de cîte ori unim printr-o legătură internă termeni eterogeni, identificăm în mod necesar contrarii. Fără îndoială, termenii pe care îi unim în acest fel nu sînt acei pe care îi apropie australianul; noi îi alegem după alte criterii și din alte motive, dar procedeul prin care spiritul îi pune în legătură nu se deosebește în mod esențial.
>
> . . . . ,
>
> Astfel, între logica gîndirii religioase și logica gîndirii științifice nu există o prăpastie. Și una și cealaltă sînt constituite din aceleași elemente esențiale, dar inegal și diferit dezvoltate. Ceea ce pare să o caracterizeze mai ales pe cea dintîi, e înclinarea firească atît pentru confuzii excesive cît și pentru contrastele izbitoare. Ea devine cu ușu-

rinţă excesivă în ambele sensuri. Cînd apropie termenii, ea îi confundă, cînd îi deosebeşte, ea îi opune. Gîndirea religioasă nu cunoaşte măsura şi nuanţele, ci caută extremele; ca urmare, ea foloseşte mecanismele logice cu un fel de stîngăcie, dar nu ignorează nici unul din ele" (Durkheim, pp. 340—342).

Dacă am redat acest citat lung, e pentru că mai întîi, aceste rînduri sînt, fără îndoială, tot ce a dat mai bun Durkheim, acel Durkheim care admitea că orice viaţă socială, chiar elementară, presupune la om o activitate intelectuală ale cărei proprietăţi formale nu pot fi, prin urmare, o oglindire a organizării concrete a societăţii. Dar mai ales textul din *Formes élémentaires*, ca şi acelea pe care le-am fi putut extrage din prefaţa a doua la *Règles* şi din eseul asupra formelor primitive de clasificare, arată contradicţiile inerente perspectivei inverse prea des adoptată de Durkheim, atunci cînd afirmă primatul socialului asupra intelectului. Tocmai în măsura în care se vrea contrariul unui sociolog, în sensul durkheimian al termenului, poate Bergson să facă din categoria de gen şi din noţiunea de opoziţie date imediate ale înţelegerii, folosite de ordinea socială pentru a se constitui. Şi tocmai atunci cînd Durkheim pretinde să deducă din ordinea socială categoriile şi ideile abstracte, pentru a explica această ordine, el nu mai găseşte la dispoziţia sa decît sentimente, valori afective, sau idei vagi, ca acelea de contagiune şi de contaminare. Gîndirea sa rămîne deci sfîşiată de exigenţe contradictorii. Astfel se explică paradoxul, ilustrat atît de bine de istoria totemismului, că Bergson se află într-o poziţie mai favorabilă decît Durkheim pentru a pune bazele unei adevărate logici sociologice, şi că psihologia lui Durkheim, la fel ca şi aceea a lui Bergson, însă într-un mod simetric şi invers, trebuie să facă apel la ceea ce nu se poate formula.

Pînă acum demersul bergsonian ni s-a părut a fi făcut din retrageri succesive, ca şi cum constrîns de a renunţa în faţa obiecţiilor ridicate de teza sa, Bergson ar fi întors, fără voia sa, spatele la adevărul totemismului. Totuşi, această interpretare nu pătrunde în esenţa lucrurilor, deoarece s-ar

putea ca clarviziunea lui Bergson să fi avut temeiuri mai pozitive şi mai profunde. Dacă el a putut, mai bine decît etnologii sau înaintea lor, să înţeleagă anumite aspecte ale totemismului, nu este oare pentru că gîndirea sa manifestă analogii curioase cu aceea a cîtorva popoare zise primitive, care trăiesc sau au trăit totemismul din interior?

Pentru un etnolog, filozofia lui Bergson evocă în mod irezistibil pe aceea a indienilor Sioux şi el însuşi ar fi putut observa asemănarea, deoarece citise *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* şi meditase asupra ei. Într-adevăr, Durkheim reproduce în această lucrare (pp. 284—285) o glosă a unui înţelept Dakota care formulează, într-un limbaj apropiat de acela din *Évolution créatrice*, o metafizică comună întregii lumi a indienilor Sioux, de la indigenii Osage, în sud, pînă la Dakota, în nord, şi după care lucrurile şi fiinţele nu sînt decît forme rigide ale continuităţii creatoare. Cităm din izvor american:

> „Orice lucru, mişcîndu-se, la un moment sau altul, ici şi colo, face cîte un popas. Pasărea care zboară se opreşte într-un loc pentru a-şi face un cuib, într-un alt loc pentru a se odihni. Omul care merge se opreşte cînd vrea. Astfel s-a oprit şi zeul. Soarele, atît de strălucitor şi de măreţ, este un loc unde el s-a oprit Luna, stelele, vînturile sînt locuri pe unde treouse. Copacii, animalele, toate sînt punctele sale de oprire şi indianul se gîndeşte la aceste locuri şi îndreaptă spre ele rugăciunile sale, pentru ca ele să ajungă la locul unde s-a oprit zeul şi să obţină ajutor şi binecuvîntare" (D o r s e y, p. 435).

Pentru a sublinia mai bine apropierea, vom cita fără tranziţie paragraful din *Les Deux Sources* în care Bergson îşi rezumă metafizica sa:

> „Un mare curent de energie creatoare pătrunde în materie pentru a obţine din ea ceea ce poate. În majoritatea punctelor el este oprit; aceste opriri se traduc în ochii noştri prin tot atîtea apariţii de specii vii, adică prin organisme în care privirea noastră, analitică şi sintetică în

esența ei, discerne o multitudine de elemente ce se coordonează între ele pentru a îndeplini o multitudine de funcții; munca de organizare nu era, totuși, decît oprirea însăși, un act simplu, analog cu înfigerea piciorului care determină instantaneu miile de grăunțe de nisip a se înțelege între ele pentru a forma un desen" (B e r g s o n, p. 221).

Ambele texte coincid cu atîta exactitate, încît după ce vor fi citite, va părea, fără îndoială, mai puțin riscat de a admite că Bergson a putut înțelege ceea ce se ascunde în spatele totemismului, pentru că, fără ca el să-și fi dat seama, între propria sa gîndire și aceea a populațiilor totemice exista o afinitate. Ce elemente comune prezintă ele? Se pare că înrudirea lor rezultă din aceeași dorință de percepere globală a celor două aspecte ale realului, pe care filozoful le desemnează prin termenii de *continuu* și *discontinuu*, din același refuz de a opta pentru unul din amîndouă și din același efort de a face din ele două perspective complementare care converg spre același adevăr*. Ferindu-se de considerații metafizice străine temperamentului său, Radcliffe-Brown urma aceeași cale atunci cînd reducea totemismul la o formă particulară a unei încercări universitare de a împăca *opoziția* și *integrarea*. Această întîlnire între un etnograf de teren, admirabil informat despre modul de gîndire al sălbaticilor, și un filozof de cabinet, dar care, în anumite privințe, gîndește ca un sălbatic, nu se putea produce decît într-un punct fundamental și care s-ar fi cuvenit a fi consemnat.

•

Radcliffe-Brown a avut un predecesor mai depărtat și tot atît de surprinzător, în persoana lui Jean-Jacques Rousseau.

* Analogia ar merita să fie aprofundată. Limba dakota nu are un cuvînt pentru a desemna timpul, ea știe însă să exprime în cîteva feluri modurile de a exista în durată. Pentru gîndirea dakota, într-adevăr, timpul se reduce la o durată în care măsura nu intervine: e un bun disponibil și fără limită (M a l a n și M c C o n e, p. 12).

Desigur, Rousseau avea pentru etnografie o pasiune mult mai militantă decît Bergson. Dar, în afară de faptul că în secolul al XVIII-lea cunoştinţele etnografice erau încă foarte reduse, ceea ce face şi mai uimitoare clarviziunea lui Rousseau, este că acesta devansează cu cîţiva ani primele noţiuni despre totemism. Ne amintim că ele au fost introduse de Long, a cărui carte datează din 1791, în timp ce *Discours sur l'origine de l'inégalité* e din 1754. Totuşi, ca şi Radcliffe-Brown şi Bergson, Rousseau vede în perceperea structurii „specifice" a universului animal şi vegetal de către om izvorul primelor operaţii logice şi, apoi, pe acel al unei diferenţieri sociale care nu poate fi trăită decît cu condiţia de a fi înţeleasă.

Lucrarea *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* este, fără îndoială, cel dintîi tratat de antropologie generală pe care-l cunoaşte literatura franceză. În termeni aproape moderni, Rousseau pune problema centrală a antropologiei, aceea a trecerii de la natură la cultură. Mai bine inspirat decît Bergson, el se fereşte de a invoca instictul de procreaţie, „pornire oarbă ... nu producea decît să fie depăşită. Înainte ca omul să fi devenit o fiinţă socială, instictul de procreaţie, „pornire oarbă ... nu producea decît un act pur animal".

Trecerea de la natură la cultură a fost condiţionată de creşterea demografică; aceasta, însă, nu a acţionat direct şi ca o cauză naturală. Ea i-a constrîns pe oameni, mai întîi, să-şi diversifice modurile de a trăi, pentru a putea subzista în medii diferite şi să-şi multiplice raporturile cu natura. Dar pentru ca această diversificare şi această multiplicare să poată antrena transformări tehnice şi sociale, trebuia ca ele să devină pentru om obiect şi mijloc de gîndire:

> „Această atenţie repetată, îndreptată asupra fiinţelor diferite de el însuşi, şi diferite unele de altele, a trebuit fireşte să genereze în spiritul omului perceperea anumitor raporturi. Aceste relaţii, pe care le exprimăm prin cuvinte ca mare, mic, puternic, slab, rapid, încet, fricos, îndrăzneţ, şi prin alte idei asemănătoare, comparate la nevoie şi aproape fără a ne gîndi la aceasta, au produs

în cele din urmă la el un fel de reflecție sau mai curînd o prudență automată care îi indica precauțiile cele mai necesare pentru securitatea sa" (R o u s s e a u [1], p. 63).

Ultima parte a frazei nu poate fi explicată ca un regret: în gîndirea lui Rousseau previziunea și curiozitatea sînt legate între ele ca două laturi ale activității intelectuale. Cînd domnește starea de natură, ele lipsesc și omului, pentru că acesta „se lasă pradă sentimentului exclusiv al existenței sale actuale". Pentru Rousseau, de altfel, viața afectivă și viața intelectuală se opun în același fel ca și natura și cultura: acestea din urmă sînt despărțite între ele de aceeași distanță ce separă „senzațiile pure de cele mai simple cunoștințe". Aceasta este atît de adevărat, încît întîlnim uneori în scrierile lui, în opoziție cu starea de natură, nu starea de societate, ci „starea de raționament" *(loc. cit.*, pp. 41, 42, 54).

Apariția culturii coincide deci cu nașterea intelectului. Pe de altă parte, opoziția dintre continuu și discontinuu, ce pare ireductibilă pe plan biologic, pentru că se exprimă aici în serialitatea indivizilor în cadrul speciei și în eterogenitatea speciilor, este depășită în cadrul culturii, care se bazează pe aptitudinea omului de a se perfecționa:

> „... facultatea care ... rezidă printre noi, atît în sînul speciei, cît și în individ; în timp ce un animal este la vîrsta de cîteva luni, ceea ce va fi toată viața, iar specia sa, la capătul unui mileniu, ceea ce a fost în primul an al acestui mileniu" (R o u s s e a u [1], p. 40).

În ce mod trebuie atunci înțeleasă mai întîi tripla trecere (care, la drept vorbind, nu e decît una singură), de la animalitate la umanitate, de la natură la cultură și de la afectivitate la intelectualitate, apoi acea posibilitate de aplicare a universului animal și vegetal la societate, înțeleasă deja de Rousseau, și în care noi vedem cheia totemismului? Căci, separînd în mod radical termenii, ne expunem (așa cum va afla Durkheim mai tîrziu) să nu mai înțelegem geneza lor.

Păstrînd deosebirile, răspunsul lui Rousseau constă în a defini condiția naturală a omului numai prin starea psihică, al

cărei conținut este indisociabil afectiv și intelectual și pe care faptul de a deveni conștient ajunge a-l converti dintr-un plan în celălalt: mila sau, cum mai spune Rousseau, identificarea cu altul, dualitatea de termeni corespunzînd pînă la un anumit punct dualității de aspect. Pentru că omul se simte la obîrșie identic cu toți semenii săi (printre care trebuie considerate animalele, după cum afirmă Rousseau în mod expres), el va dobîndi, cu timpul, capacitatea de a *se* deosebi *pe sine* așa cum le deosebește pe *ele*, adică de a adapta diversitatea speciilor ca suport conceptual al diferențierii sociale.

Această filozofie a identificării originare cu toți alții este cea mai depărtată de existențialismul sartrian, care în această privință reia teza lui Hobbes. Ea îl împinge, de altfel, pe Rousseau spre ipoteze ciudate: astfel se poate cita acea adnotare, a 10-a, la *Discours*, în care el sugerează că urangutanii și alte maimuțe antropoide din Asia și Africa ar putea fi oameni, fiind asimilați în mod abuziv regnului animal datorită prejudecăților unor călători. Ea îi permite, însă, de asemenea, să-și formeze o concepție foarte modernă asupra trecerii de la natură la cultură, întemeiată, precum s-a văzut, pe apariția unei logici care operează cu opoziții binare și coincide cu primele manifestări ale simbolului. Percepcrea globală a oamenilor și animalelor ca ființe sensibile, în care constă identificarea, comandă și precede conștiința opozițiilor: mai întîi, între proprietățile logice concepute ca părți integrante ale cîmpului, apoi, în sinul cîmpului însuși, între „uman" și „nonuman". Or, acesta este, pentru Rousseau, procedeul însuși al limbajului: originea acestuia nu se află în nevoile omului, ci în pasiunile sale și de aici rezultă că primul limbaj trebuia să fi fost figurat:

> „După cum primele motive care l-au făcut pe om să vorbească au fost pasiunile, primele sale expresii au fost tropii. Limbajul figurat s-a născut cel dintîi, sensul propriu a fost descoperit ultimul. Lucrurile nu au fost numite pe numele lor adevărat, decît atunci cînd au fost văzute sub forma lor veritabilă. La început nu s-a vorbit decît în poezie; oamenii au ajuns să raționeze abia mult timp după aceasta" (R o u s s e a u [2], p. 565).

Termenii învăluitori, care amestecă într-un fel de suprarealitate obiectele percepţiei şi emoţiile pe care acestea le suscită, au precedat aşadar reducţia analitică la sensul propriu zis. Metafora, al cărei rol în totemism l-am subliniat adeseori, nu este o înfrumuseţare tardivă a limbajului, ci una din modalităţile sale fundamentale. Pusă de către Rousseau pe acelaşi plan cu opoziţia, ea constituie, cu acelaşi titlu, o formă iniţială a gîndirii discursive.

•

Faptul că un eseu intitulat *Totemismul-azi* se încheie cu consideraţii retrospective, constituie un fel de paradox. Paradoxul nu este, însă, decît un aspect al acestei iluzii totemice, pe care o analiză mai riguroasă a faptelor, care i-au servit ca cele dintîi puncte de sprijin, permite să o risipească, şi a cărei parte de adevăr pe care o ascunde, apare mai bine în trecut decît în prezent. Căci iluzia totemică constă în primul rînd în faptul că un filozof necunoscător al etnologiei, ca Bergson, şi un altul care trăia într-o vreme cînd noţiunea de totemism nu se conturase încă, au putut, înaintea specialiştilor contemporani, şi în cazul lui Rousseau, chiar înaintea „descoperirii" totemismului, să înţeleagă natura credinţelor şi obiceiurilor care le erau puţin familiare sau a căror realitate nimeni nu căutase încă să o stabilească.

Fără îndoială, izbînda lui Bergson este o consecinţă indirectă a prejudecăţilor sale filozofice. Grijuliu ca şi contemporanii săi de a legitima valorile, el se deosebeşte de ci prin faptul că trasează limitele acestor valori în interiorul gîndirii normale a omului alb, în loc să le fixeze în afara acesteia. Logica deosebirilor şi a opoziţiilor aparţine deci sălbaticului şi „societăţii închise" în măsura în care filozofia bergsoniană îi atribuie un rang inferior, în comparaţie cu alte moduri de cunoaştere: adevărul cîştigă prin aceasta în mod indirect, dacă se poate spune.

Ceea ce este, însă, important, pentru învăţămintele pe care vrem să le tragem de aici, este că Bergson şi Rousseau au reuşit să ajungă pînă la fundamentele psihologice ale instituţiilor exotice (în cazul lui Rousseau, fără să le bănuiască

existența) printr-un demers în interioritate, adică încercînd asupra lor înșiși moduri de gîndire, sesizate mai întîi dinafară sau pur și simplu imaginate. Ei demonstrează astfel că orice spirit omenesc este un loc virtual de experiență, pentru a controla ceea ce se petrece în spiritele oamenilor, oricare ar fi distanțele ce le despart.

Datorită ciudățeniei ce i s-a atribuit și pe care au mai exagerat-o interpretările observatorilor și speculațiile teoreticienilor, totemismul a servit, un timp pentru a întări presiunea exercitată asupra instituțiilor primitive cu scopul de a le distanța de ale noastre, ceea ce era deosebit de oportun în cazul fenomenelor religioase, în care apropierea ar fi făcut evidente prea multe afinități. Căci obsesia chestiunilor religioase a fost aceea care a făcut ca totemismul să fie inclus în religie, îndepărtîndu-l totodată pe cît posibil mai mult de religiile zise civilizate, caricaturizîndu-l la nevoie, de teama ca acestea să nu se destrame în contact cu el; doar dacă, la fel ca în experiența lui Durkheim, combinația nu apare într-un corp nou, lipsit de proprietățile inițiale, atît ale totemismului cît și ale religiei.

Științele însă, fie ele și umaniste, nu pot opera cu eficiență decît asupra unor idei clare sau pe care se străduiesc să le clasifice. Dacă se pretinde constituirea religiei într-o ordine autonomă, ținînd de un studiu special, ea va trebui sustrasă destinului comun al obiectelor științei. Din faptul de a fi definit religia prin contrast, va rezulta inevitabil că în ochii științei ea nu se va mai deosebi decît ca o domnie a ideilor confuze. Din acel moment, orice acțiune urmărind studiul obiectiv al religiei, va fi constrînsă să aleagă un alt teren decît acel al ideilor, deja denaturat și acaparat de pretențiile antropologiei religioase. Vor rămîne deschise numai căile de abordare afectivă — dacă nu chiar organică — și sociologică, care nu fac decît să se învîrtească în jurul fenomenelor.

Invers, dacă se atribuie ideilor religioase aceeași valoare ca și oricărui alt sistem conceptual, care constă în a deschide acces mecanismului gîndirii, antropologia religioasă va fi validată în procedeele sale, dar va pierde autonomia și specificitatea sa.

E ceea ce am văzut producîndu-se în cazul totemismului, a cărui realitate se reduce la o ilustrare specifică a anumitor moduri de gîndire. Desigur, aici se manifestă sentimente însă numai în subsidiar, ca un răspuns la lacunele şi la leziunile unui corp de idei care nu izbuteşte niciodată să se închege. Pretinsul totemism ţine de înţelegere, iar exigenţele cărora le răspunde, felul în care încearcă să le satisfacă sînt în primul rînd de ordin intelectual. În acest sens, el nu are nimic arhaic sau depărtat. Imaginea lui e proiectată, şi nu receptată; ea nu-şi trage substanţa din exterior. Căci dacă iluzia acoperă o parte de adevăr, acest adevăr nu se află în afara noastră, ci în noi.

GÎNDIREA SĂLBATICĂ

In amintirea lui
MAURICE MERLEAU-PONTY

Prefață

Această carte alcătuiește un tot, dar problemele pe care le pune în discuție au o strînsă legătură cu acelea care au fost examinate mai sumar într-un studiu recent, intitulat *Totemismul azi* (P.U.F., Paris, 1962). Fără a pretinde cititorului să se adreseze acestui studiu, trebuie să-l avertizăm că între cele două lucrări există o legătură: prima constituie un fel de introducere istorică și critică la cea de a doua. Nu am considerat deci necesar să revenim aici la noțiunile, definițiile și faptele cărora li s-a acordat deja suficientă atenție.

Abordînd lucrarea de față, cititorul trebuie totuși să știe ce așteptăm de la el: să confirme concluzia negativă la care am ajuns cu privire la totemism, căci după ce am explicat de ce credem că vechii etnologi s-au lăsat înșelați de o iluzie, pornim acum să explorăm reversul totemismului.

Din faptul că numele lui Maurice Merleau-Ponty figurează pe prima pagină a unei cărți ale cărei ultime pagini sînt rezervate discutării unei lucrări a lui Sartre, nimeni nu trebuie să deducă că am vrut să opun pe unul celuilalt. Cei care în ultimii ani au avut un contact apropiat cu Merleau-Ponty și cu mine, cunosc o parte din motivele pentru care era de la sine înțeles ca această carte, care dezvoltă în mod deschis anumite teme din cursul pe care îl predau la Collège de France, să-i fie dedicată. I-ar fi fost oricum dedicată — dacă ar fi trăit — ca o continuare a unui dialog început încă din 1930, cînd în tovărășia Simonei de Beauvoir, ne-am întîlnit cu ocazia unui stagiu pedagogic în ajunul concursului de agregat. Și deoarece moartea ni l-a răpit în mod brutal, să fie cel puțin această carte dedicată memoriei sale, ca o mărturie de fidelitate, de recunoștință și de afecțiune.

Dacă am considerat indispensabil să-mi exprim dezacordul cu Sartre asupra unor puncte care ating fundamentele filozofice ale antropologiei, m-am hotărît la aceasta numai după lecturi repetate ale unei opere pentru a cărei analiză auditorii mei de la *École Pratique des Hautes Études* și eu însumi am consacrat numeroase ședințe în cursul anului școlar 1960—1961. Dincolo de divergențele inevitabile, doresc ca Sartre să rețină înainte de toate, dintr-o discuție care este fructul atîtor solicitudini, că ea constituie din partea noastră, a tuturor, un omagiu indirect de admirație și de respect.

Mulțumesc călduros colegului meu dl. Jacques Bertin, director de studii la *École Pratique des Hautes Études,* care a binevoit să dispună executarea anumitor diagrame în laboratorul său; d-lor I. Chiva și J. Pouillon, ale căror note de curs mi-au readus în memorie improvizații repede uitate; d-nei Edna H. Lemay, care a asigurat dactilografierea; d-rei Nicole Belmont, care m-a asistat la strîngerea documentației și la întocmirea bibliografiei și a indicelui; și soției mele, care m-a ajutat să recitesc textul și să fac corecturile.

„Nu există nimeni care să-şi calculeze mai bine afacerile sub toate aspectele decît sălbaticii, ţăranii şi provincialii; de aceea, cînd trec de la gînd la faptă, lucrurile sînt desăvîrşite".

H. DE BALZAC
Salonul cu vechituri

CAPITOLUL I

Știința concretului

Etnologii s-au complăcut multă vreme în citarea acelor limbi cărora le lipsesc termeni pentru exprimarea unor concepte, ca acelea de arbore sau animal, deși în aceste limbi se găsesc toate cuvintele necesare unei inventarieri detaliate a speciilor și a varietăților. Dar, invocîndu-se aceste cazuri în sprijinul unei pretinse inaptitudini a „primitivilor" pentru gîndirea abstractă, se omiteau în primul rînd alte exemple care atestă că bogăția de cuvinte abstracte nu este apanajul exclusiv al limbilor civilizate. Astfel limba *chinook*, din nord-vestul Americii de Nord, folosește cuvinte abstracte pentru a desemna multe din proprietățile sau calitățile ființelor și ale lucrurilor: „Acest procedeu, spune Boas, este mai frecvent în această limbă decît în oricare alta cunoscută de mine". Propoziția: omul cel rău a ucis pe săracul copil, se redă în *chinook* prin: răutatea omului a ucis sărăcia copilului; iar pentru a spune că o femeie folosește un coș prea mic: ea pune rădăcini de scrîntitoare în micimea unui coș de scoici (B o a s, 2, pp. 657—658).

În orice limbă, de altfel, vorbirea și sintaxa furnizează resursele indispensabile pentru a suplini lacunele vocabularului. Iar caracterul tendențios al argumentului amintit în paragraful precedent reiese mai bine dacă se ține seama că situația inversă, adică aceea cînd termenii foarte generali depășesc denumirile specifice, a fost de asemenea exploatată pentru a susține sărăcia intelectuală a sălbaticilor:

„Dintre plante și animale, indianul nu dă nume decît speciilor folositoare sau dăunătoare; celelalte sînt cla-

sate fără deosebire ca pasăre, iarbă rea etc." (K r a u s e, p. 104).

Un observator mai recent pare să creadă, de asemenea, că indigenul denumește și concepe numai în funcție de nevoile sale:

> „Îmi amintesc încă de ilaritatea provocată la prietenii mei din insulele Marchize... de interesul — după ei, prostie curată — arătat de botanistul expediției noastre din 1921 față de «ierburile rele», fără nume («fără utilitate») pe care le culegea și despre care voia să știe cum se numeau". (H a n d y și P u k u i, p. 119, n. 21).

Totuși, Handy compară această indiferență cu aceea pe care, în civilizația noastră, specialistul o arborează față de fenomenele care nu țin numaidecît de domeniul său. Și cînd colaboratoarea sa indigenă subliniază că în Hawai „fiecare formă botanică, zoologică sau neorganică, despre care se știe că a fost denumită (și personalizată), era... un lucru *folosit*", ea are grijă să adauge: într-un fel sau altul" și să precizeze că dacă „o varietate nesfîrșită de viețuitoare marine și de pădure, de fenomene meteorologice sau oceanice nu purtau nume", explicația era că nu erau socotite „utile sau... demne de interes", termeni neechivalenți, deoarece unul se situează în planul practic, iar celălalt în planul teoretic. Textul care urmează confirmă acest lucru întărind al doilea aspect în dauna celui dintîi: „Viața era pentru ei experiența, încărcată cu o semnificație exactă și precisă" (*idem*, p. 119).

În realitate decupajul conceptual variază cu fiecare limbă și — așa cum remarca foarte bine, în secolul al XVIII-lea, redactorul articolului „nume" din *Enciclopedie* — utilizarea termenilor mai mult sau mai puțin abstracți nu se face în funcție de capacitățile intelectuale, ci de interesele care, în sînul societății naționale sint subliniate și detaliate inegal de către fiecare grup specific în parte: „Urcați în observator, fiecare stea nu mai este aici o stea pur și simplu, este steaua β a Capricornului, este γ a centaurului, este ζ din Ursa Mare, etc.; intrați într-un manej: fiecare *cal* își are aici *numele* său propriu, *strălucitul*,

agerul, aprigul etc." De altfel, chiar dacă observaţia cu privire la limbile zise primitive, amintită la începutul acestui capitol, ar fi luată în înţelesul literal al cuvîntului, tot nu s-ar putea trage concluzia unei lipse de idei generale; cuvintele stejar, fag, mesteacăn etc. nu sînt mai puţin abstracte decît cuvîntul arbore, şi din două limbi, dintre care una ar poseda numai acest din urmă termen, iar cealaltă l-ar ignora, avînd însă în schimb mai multe zeci sau sute de termeni afectaţi speciilor şi varietăţilor, cea de a doua şi nu prima ar fi, din acest punct de vedere, mai bogată în concepte.

La fel ca în limbajele meseriilor, proliferarea conceptuală corespunde unei atenţii mai susţinute faţă de însuşirile realului, unui interes mai treaz pentru deosebirile ce pot fi reperate aici. Această dorinţă de cunoaştere obiectivă constituie unul dintre aspectele cele mai neglijate ale gîndirii acelora pe care noi îi numim „primitivi". Cu toate că această dorinţă este rareori îndreptată spre realităţi de acelaşi nivel ca şi acelea urmărite de ştiinţa modernă, ea implică totuşi demersuri intelectuale şi metode de observaţie comparabile. În ambele cazuri, universul este obiectul gîndirii, cel puţin ca mijloc de satisfacere a nevoilor.

Fiecare civilizaţie are tendinţa de a supraestima orientarea obiectivă a gîndirii sale, ceea ce denotă că aceasta nu este niciodată absentă. Cînd săvîrşim greşeala de a crede că sălbaticul este stăpînit exclusiv de nevoile sale organice sau economice, nu băgăm de seamă că acelaşi reproş ni-l adresează el nouă şi că lui, propria sa dorinţă de cunoaştere, i se pare mai bine echilibrată decît a noastră:

> „Folosirea resurselor naturale de care dispuneau indigenii hawaieni era — cu puţine excepţii — completă; cu mult mai mult decît cea practicată în era comercială actuală, care exploatează fără milă cele cîteva produse aducînd momentan un avantaj financiar, neglijînd şi distrugînd adesea tot restul" (H a n d y şi P u k u i, p. 213).

Fără îndoială că agricultura care produce pentru piaţă nu se confundă cu ştiinţa botanistului. Ignorînd-o pe aceasta din urmă şi luînd în considerare numai pe cea dintîi, vechea aris-

tocrație hawaiană nu face altceva decît să reia pe seama unei culturi indigene — inversînd-o în avantajul său — eroarea simetrică comisă de Malinowski, cînd pretindea că interesul față de plantele și animalele totemice le este inspirat primitivilor numai de cerințele stomacului lor.

•

La observația lui Tessmann cu privire la Fangii din Gabon (p. 71) consemnînd că „precizia cu care ei recunosc cele mai mici deosebiri între speciile aceluiași gen", corespunde, pentru Oceania, remarca celor doi autori citați mai înainte:

> „Acuitatea percepțiilor la indigeni le îngăduia să sesizeze cu exactitate caracterele generice ale tuturor speciilor de viețuitoare, terestre și marine, ca și schimbările cele mai subtile ale fenomenelor naturale, cum sînt vînturile, lumina, culorile timpului, crețurile valurilor, variațiile resacului, curenții acvatici și aerieni" (H a n d y și P u k u i, p. 119).

La indigenii Hanunóo, din Filipine, un obicei atît de simplu cum este mestecarea betelului, presupune cunoașterea a patru varietăți de nucă de arec și a opt produse de înlocuire, a cinci varietăți de betel și a cinci produse de înlocuire (C o n kl i n [3]):

> „Toate sau aproape toate activitățile indigenilor Hanunóo solicită o intimă familiarizare cu flora locală și o cunoaștere precisă a clasificărilor botanice. Contrar opiniei potrivit căreia societățile care trăiesc într-o economie naturală n-ar utiliza decît o mică parte a florei locale, aceasta este folosită în proporție de 93%" (C o n k l i n *I*, p. 249).

Acest lucru este tot atît de adevărat și în ceea ce privește fauna:

> „Indigenii Hanunóo clasifică formele locale ale faunei aviane în 75 de categorii..., ei disting aproape 12 specii

de șerpi..., 60 de tipuri de pești..., peste o duzină de crustacei de mare și de apă dulce, tot atîtea tipuri de păianjeni și de miriapode... Miile de forme de insecte sînt grupate în 108 categorii nominalizate, dintre care 13 pentru furnici și termite... Ei identifică peste 60 de clase de moluște marine și peste 25 de moluște terestre și de apă dulce... 4 tipuri de lipitori sugătoare de sînge..."; în total, 461 de tipuri zoologice recenzate (i d e m, pp. 67—70).

Referindu-se la o populație de pigmei din Filipine, un biolog se exprimă după cum urmează:

„O trăsătură caracteristică, prin care negritoșii se deosebesc de vecinii lor creștini de la șes, rezidă în cunoștințele lor inepuizabile asupra regnurilor vegetal și animal. Această cunoaștere nu implică numai identificarea specifică a unui număr fenomenal de plante, păsări, mamifere și insecte, ci și cunoașterea obiceiurilor și moravurilor fiecărei specii ..."

„Negritosul este complet integrat mediului său și — ceea ce este și mai important, studiază necontenit totul în jurul lui. Am văzut adesea cîte un negritos, nesigur de identitatea unei plante, gustînd fructul, mirosind frunzele, sfărîmînd și examinînd tulpina, cercetînd împrejurimile. Și numai ținînd seama de toate acestea, el va declara dacă cunoaște sau nu planta în chestiune."

După ce a arătat că indigenii se interesează și de plantele care nu le sînt folositoare direct, din cauza relațiilor semnificative care leagă aceste plante de animale și de insecte, același autor continuă:

„Simțul de observație ascuțit al pigmeilor, cunoștința deplină pe care o au despre relațiile dintre viața vegetală și viața animală... sînt ilustrate în mod izbitor de discuțiile lor asupra moravurilor la lilieci. Specia *tididin* trăiește în frunzișul uscat al palmierilor, *dikidik*— sub frunzele de banan sălbatic, *litlit*—în crîngurile de bambus,

> *kolumboy*—în scorburile din trunchiurile arborilor, *bonanaba* — în desişuri, şi aşa mai departe.
> Astfel, negritoşii Pinatubo cunosc şi deosebesc moravurile a 15 specii de lilieci. Nu e mai puţin adevărat că atît clasificarea liliecilor cît şi a insectelor, păsărilor, mamiferelor, peştilor şi plantelor se bazează la ei în principal pe asemănările şi deosebirile fizice.
> Aproape toţi bărbaţii pot să enumere, cu cea mai mare uşurinţă, numele specifice şi descriptive a nu mai puţin de 450 de plante, 75 de păsări, aproape a tuturor şerpilor, peştilor, insectelor şi mamiferelor şi chiar a 20 de specii de furnici...*, iar ştiin a botanică a *manananâmbalilor*, vrăjitori-vraci de ambele sexe, care folosesc permanent plantele în aplicarea artei lor, este de-a dreptul uluitoare" (R. B. F o x, pp. 187—188).

Despre o populaţie înapoiată din insulele Ryu Kyu se scrie:

> „Chiar un copil poate adesea să identifice specia unui arbore după o surcea, şi mai mult încă, sexul acestui arbore, după ideile pe care le au indigenii cu privire la sexul vegetalelor. Iar această identificare se face examinînd aspectul lemnului şi al scoarţei, mirosul, duritatea şi alte caractere de acelaşi fel. Zeci şi zeci de peşti şi scoici sînt cunoscute prin termeni distinctivi, precum şi caracteristicile lor, moravurile, deosebirile sexuale în sînul fiecărui tip..." (S m i t h, p. 150).

Indienii Coahuilla, în număr de cîteva mii, locuitori ai unei regiuni de deşert din California de Sud — unde astăzi izbutesc să mai subziste abia cîteva rare familii de albi — nu izbuteau să epuizeze resursele naturale, şi trăiau în abundenţă. Căci în acest ţinut, în aparenţă vitregit de natură, ei cunoşteau nu mai puţin de 60 de plante comestibile şi alte 28 cu proprietăţi narcotice, stimulante sau medicinale (Barrows). Un singur informator Seminol identifică 250 de specii şi va-

* De asemenea, a 45 de feluri de ciuperci comestibile (*loc. cit*, p. 231) şi, pe plan tehnologic, a 50 de tipuri diferite de săgeţi (i d e m, pp. 265—268).

rietăţi vegetale (Sturtevant). Au fost recenzate 350 de plante cunoscute de indienii Hopi, peste 500 la tribul Navaho. Vocabularul botanic al indigenilor Subanun, care trăiesc în sudul Filipinelor, depăşeşte cu mult 1 000 de termeni (Frake). iar cel al indigenilor Hanunóo se apropie de 2 000 (cf. mai jos, pp. 306, 326). Dl. Sillans, lucrînd cu un singur informator din Gabon, a publicat recent un repertoriu etno-botanic de aproximativ 8 000 de termeni, repartizaţi între limbile ori dialectele a 12 sau 13 triburi învecinate (Walker şi Sillans). Rezultatele, în cea mai mare parte inedite, obţinute de Marcel Griaule şi colaboratorii săi în Sudan, promit să fie de asemenea impresionante.

Cercetătorii au fost adeseori surprinşi de extrema familiaritate cu mediul biologic, de atenţia pasionată ce i se arată, de cunoştinţele precise despre acest mediu şi care denotă atitudini şi preocupări ce deosebesc pe indigeni de vizitatorii lor albi. La indienii Tewa din Noul Mexic:

> „Diferenţele cele mai mici sînt consemnate..., ei au denumiri pentru toate speciile de conifere din regiune; or, între acestea, deosebirile sînt prea puţin vizibile, iar dintre albi, un individ neantrenat ar fi incapabil să le distingă... Într-adevăr, nimic n-ar împiedica traducerea unui tratat de botanică în limba tewa" (R o b b i n s, H a r r i n g t o n şi F r e i r e - M a r r e c o, pp. 9, 12).

Într-o expunere uşor romanţată, E. Smith-Bowen a povestit cu haz în ce încurcătură s-a găsit cînd, la sosirea sa într-un trib african, a vrut să înceapă prin a învăţa limba. Informatorii săi au găsit foarte firesc ca în stadiul elementar al predării limbii lor, să adune un număr mare de specimene botanice pe care, prezentîndu-i-le, le numeau. Cercetătoarea, însă, era incapabilă să le identifice, nu atît din cauza naturii lor exotice, ci fiindcă nu se interesase niciodată de bogăţia şi diversitatea lumii vegetale, curiozitate pe care indigenii o considerau de la sine înţeleasă.

> „Oamenii aceştia sînt cultivatori; pentru ei plantele sînt la fel de importante, la fel de familiare, ca şi oamenii. Cît

despre mine, n-am trăit niciodată la o fermă și nu știu măcar dacă aș putea să deosebesc begoniile de dalii sau de petunii. Plantele, ca și ecuațiile, au obiceiul perfid de a părea la fel, și a fi în realitate diferite, sau de a părea diferite și a fi de fapt la fel. În consecință, mă încurc în botanică, ca și în matematică. Pentru prima oară în viața mea mă aflu într-o comunitate în care copiii de zece ani nu-mi sînt superiori la matematică, dar mă găsesc totodată într-un loc unde fiecare plantă, sălbatică sau cultivată, are un nume și o întrebuințare bine definite, unde fiecare bărbat, fiecare femeie și fiecare copil cunoaște sute de specii. Nici unul dintre ei nu va consimți vreodată să creadă că aș fi incapabilă, chiar dacă aș vrea, să știu tot atît cît și ei" (Smith-Bowen, p. 22).

Cu totul diferită este reacția unui specialist, autor al unei monografii în care descrie aproape 300 de specii sau varietăți de plante medicinale sau toxice, folosite de unele populații din Rhodesia de Nord:

„Am fost întotdeauna surprins de amabilitatea cu care oamenii din Balovale și din regiunile învecinate acceptau să vorbească despre leacurile și despre otrăvurile lor. Erau oare măguliți de interesul pe care îl arătam pentru metodele lor? Considerau poate convorbirile noastre ca un schimb de informații între colegi? Ori voiau să facă paradă de știința lor? Oricare ar fi fost motivul atitudinii lor, fapt este că nu se lăsau niciodată rugați. Îmi amintesc de un drac de batrîn din populația Luchazi, care aducea brațe întregi de frunze uscate, de rădăcini și de tulpini, ca să mă învețe toate întrebuințările lor. Era oare ierborist sau era mai curînd vrăjitor? N-am putut pătrunde niciodată acest mister, dar constat cu regret că niciodată nu voi stăpîni cunoașterea psihologiei africane și priceperea de a-și îngriji semenii a acestui bătrîn. Puse laolaltă, cunoștințele mele medicale și talentele lui ar forma o combinație foarte utilă" (Gilges, p. 20).

Citind un extras din însemnările sale de călătorie, Conklin

a vrut să ilustreze acest contact intim între om și mediu, pe care indigenul îl impune necontenit etnologului:

„La 0600 și sub o ploaie ușoară, Langba și cu mine părăsirăm Parina, îndreptîndu-ne spre Binli... La Arasaas, Langba îmi ceru să tai mai multe benzi de 10×50 cm din scoarța arborelui *anapla Kilala (Albizzia procera* [Roxb.] Benth.) ca să ne apărăm de lipitori. Frecîndu-ne gleznele și picioarele, deja muiate de vegetația mustind de ploaie, cu fața interioară a acestei scoarțe, se forma o spumă roz, care constituie un excelent repulsiv pentru lipitori. Pe potecă, aproape de Aypud, Langba se opri deodată, își înfipse repede bățul în marginea drumului și smulse din rădăcină o ierbușoară, *tawag kûgun buladlad (Buchnera urticifolia* R. Br.) care, spuse el, i-ar servi ca momeală... pentru o cursă de mistreți. Cîteva clipe mai tîrziu — și noi mergeam repede — se opri din nou, pentru a smulge din rădăcină o mică orhidee de cîmp (greu de observat sub vegetația care o acoperea), numită *liyamliyam (Epipogum roseum* [D. Don.] Lindl.), plantă folosită pentru a combate, cu mijloace magice, insectele parazite ale culturilor. La Binli, pe cînd scotocea în traista sa din ramuri de palmier împletite, pentru a găsi *apug* — var stins — și *tabaku (Nicotiana tabacum* L.) pe care voia să le ofere celor de aici, în schimbul altor ingrediente de mestecat, Langba avea grijă să nu strice plantele culese. După o discuție asupra meritelor respective ale varietăților locale de betel-piper *(Piper betle* L.), Langba obținu permisiunea de a tăia butași de patată dulce *(Ipomoea batatas* [L] Poir.), aparținînd la două forme vegetative diferite, și deosebite una de alta prin denumirile de *kamuti inaswang* și *kamuti lupaw*... Și în stratul de camotă tăiarăm din fiecare varietate cîte 25 de butași (lungi de circa 75 cm) de la extremitatea tulpinii și îi învelirăm cu grijă în frunze mari, proaspete, de *saging saba*, de cultură *(Musa sapientum compressa* [Blco.] Teodoro), ca să-și păstreze umiditatea pînă la sosirea noastră la tribul Langba. Pe drum, mestecarăm tulpini de *tubu minama*, o specie de trestie de zahăr *(Saccharum officinarum* L.), ne oprirăm

> o dată ca să adunăm cîteva *bunga*, nuci de arec căzute (*Areca catechu* L.) şi altă dată ca să culegem şi să mîncăm fructele — asemănătoare cu cireşele sălbatice — de pe cîteva tufişuri de *bugnay* (*Antidesma brunius* [L.] Spreng.). Ajunserăm la Mararim cam spre mijlocul după-amiezii şi de-a lungul drumului, cea mai mare parte din timp trecu în discuţii asupra schimbărilor survenite în vegetaţie în cursul ultimelor decenii" (Conklin [I], pp. 15—17).

Aceste cunoştinţe, precum şi mijloacele lingvistice de care dispun indigenii, se extind şi la morfologie. Limba tewa foloseşte termeni distincţi pentru fiecare sau aproape fiecare parte a corpului păsărilor şi mamiferelor (Henderson şi Harrington, p. 9). Descrierea morfologică a frunzelor de arbori sau de plante cuprinde 40 de termeni, şi există 15 termeni deosebiţi, corespunzînd diferitelor părţi ale unui răsad de porumb.

Pentru a descrie părţile constitutive şi proprietăţile vegetalelor, indigenii Hanunóo dispun de peste 150 de termeni care desemnează categoriile, în funcţie de care ei identifică plantele, „discutînd între ei despre sutele de trăsături care deosebesc şi adeseori corespund unor proprietăţi semnificative, atît medicinale cît şi alimentare" (Conklin [I], p. 97). Indigenii Pinatubo, la care au fost recenzate peste 600 de plante nominalizate, „pe lîngă că au despre aceste plante şi despre modul lor de folosire cunoştinţe fabuloase, folosesc peste o sută de termeni pentru a descrie părţile ori aspectele lor caracteristice" (R. B. Fox, p. 179).

Este limpede că un ansamblu de cunoştinţe atît de sistematic dezvoltat nu poate fi explicat numai în funcţie de utilitatea practică. Etnologul care a studiat cel mai aprofundat pe indienii din nord-estul Statelor Unite şi din Canada: Chippewyans*, Waskapi, Micmac, Malencite, Penobscot, după ce subliniază bogăţia şi precizia cunoştinţelor zoologice şi botanice ale acestora, adaugă:

* Trib indian din Québec (Canada).

„Ne-am fi putut aștepta la aceasta atunci cînd este vorba de obiceiurile vînatului mare, de la care provin hrana și materiile prime ale industriei indigene. Nu este de mirare că vînătorul Penobscot din Maine are cunoștințe... practice mai bune despre obiceiurile și caracterul elanului de Canada decît zoologul cel mai expert. Dar dacă apreciem la justa sa valoare grija pe care au arătat-o indienii în ceea ce privește observarea și sistematizarea faptelor științifice privind formele inferioare ale vieții animale, să ne fie permis să manifestăm oarecare surpriză. Întreaga clasă a reptilelor... nu prezintă nici un interes economic pentru acești indieni. Ei nu consumă carnea șerpilor, nici a batracienilor, nu folosesc nici o parte din corpul lor, în afară de foarte rare cazuri, pentru prepararea de farmece împotriva bolii sau a vrăjii" (Speck [I], p. 273).

Și totuși așa cum a arătat Speck, indienii din nord-est au elaborat o adevărată erpetologie, cu termeni distincți pentru fiecare gen de reptilă și cu alți termeni rezervați unor specii sau unor varietăți.

Produsele naturale folosite de popoarele siberiene în scopuri medicinale ilustrează prin definiția lor precisă și valoarea specifică ce li se atribuie, grija, ingeniozitatea, atenția pentru amănunt și pentru trăsăturile distinctive, pe care au trebuit să le manifeste observatorii și teoreticienii societăților de acest tip; păianjeni și viermi albi înghițiți (itelmeni și iakuți — contra sterilității); grăsime de gîndac negru (oseți — contra hidrofobiei); libărci strivite, fiere de găină (ruși din Surgut — la abcese și hernie); viermi roșii macerați (iakuți — contra reumatismului); fiere de știucă (buriați — la boli de ochi); melci, raci înghițiți vii (ruși din Siberia — contra epilepsiei și tuturor bolilor); atingeri cu cioc de ciocănitoare, cu sînge de ciocănitoare, insuflații nazale cu făină de ciocănitoare mumificată, ou de la pasărea *koukcha* înghițit (iakuți — respectiv contra durerilor de dinți, a scrofulelor, a bolilor cailor și a tuberculozei); sînge de potîrniche, sudoare de cal (oiroți — la hernie și la negi); fiertură de porumbel (buriați —contra tusei); făină de labe sfărîmate ale păsării *tilégous*

(Kazahi — la mușcătură de cîine turbat); lilieci uscați, atîrnați la gît (ruși din Altai — contra frigurilor); instilații cu apă provenită dintr-un țurțur atîrnat de cuibul păsării *remiz* (oiroți — la bolile de ochi). Pentru buriați, și limitîndu-ne doar la urs, carnea acestuia posedă șapte, sîngele cinci, grăsimea nouă, creierul doisprezece, fierea șaptesprezece și părul două însușiri terapeutice distincte. Tot de la urs indigenii Kalar culeg excrementele tari ale acestuia la ieșirea din hibernare, bune pentru îngrijirea constipației (Z e l e n i n, pp. 47—59). Un repertoriu tot atît de bogat se găsește într-un studiu al lui Loeb cu privire la un trib african.

Din asemenea exemple, care pot fi găsite în toate regiunile lumii, se poate ușor trage concluzia că speciile animale și vegetale sînt cunoscute nu numai în măsura în care sînt utile; ele sînt decretate utile sau interesante pentru că sînt în primul rînd cunoscute.

•

Se poate obiecta că o astfel de știință nu poate fi de loc eficace din punct de vedere practic. Dar, de fapt, primul ei obiectiv nici nu este de ordin practic. Înainte sau chiar în loc de a satisface unele nevoi, această știință răspunde unor exigențe intelectuale.

Adevărata problemă nu este de a ști dacă atingerea unui cioc de ciocănitoare vindecă durerile de dinți, ci dacă, dintr-un anumit punct de vedere, este posibil „a se stabili o legătură" între ciocul ciocănitoarei și dintele omului (congruență a cărei formulă terapeutică nu constituie decît o aplicație ipotetică, printre altele) și a se introduce, prin mijlocirea acestor grupări de lucruri și de ființe, un început de ordine în univers; clasificarea, oricare ar fi ea, posedă o virtute în sine, în raport cu lipsa de clasificare. Sau după cum scrie un teoretician modern al taxinomiei:

> „Savanții suportă îndoiala și eșecul fiindcă nu pot face altfel. Dezordinea însă este singurul lucru pe care nu pot și nu trebuie să-l tolereze. Întreg obiectul științei pure este de a ridica nivelul de percepere a realității de la

modul haotic şi, pare-se, inconştient, aşa cum a început, o dată cu originea însăşi a vieţii, şi a-l aduce la punctul său culminant şi cel mai conştient. În unele cazuri, s-ar putea pune întrebarea dacă tipul de ordine care a fost elaborat, este o caracteristică obiectivă a fenomenelor sau un artificiu construit de către savant. În materie de taxinomie animală, această întrebare se pune mereu... Totuşi, postulatul fundamental al ştiinţei este că natura însăşi este ordonată... În partea sa teoretică, ştiinţa se reduce la o statornicire a unei ordini şi... dacă este adevărat că sistematica constă într-o asemenea statornicire, atunci termenii de «sistematică» şi de «ştiinţa teoretică» pot fi consideraţi ca sinonimi" (S i m p s o n, p. 5).

Or, această cerinţă de ordine stă la baza gîndirii pe care o numim primitivă, însă numai în măsura în care se află la baza oricărei gîndiri; căci abordîndu-le sub unghiul proprietăţilor comune, pătrundem mai uşor spre formele de gîndire care ni se par foarte străine.

„Fiecare obiect sacru trebuie să fie la locul lui", observa cu profunzime un gînditor indigen (F l e t c h e r 2, p. 34). S-ar putea spune chiar că aceasta e ceea ce îl face sacru, deoarece suprimîndu-l — fie măcar cu gîndul — întreaga ordine a universului ar fi distrusă; ocupînd locul care îi revine, el contribuie deci la menţinerea acestei ordini. Rafinamentele ritualului care, la o examinare superficială făcută dinafară, pot părea inutile, se explică prin grija de ceea ce s-ar putea numi o „microperecuaţie": a nu lăsa să scape nici o fiinţă, nici un obiect sau aspect fără a-i fixa un loc în sînul unei clase. În această privinţă, ceremonia Hako a indienilor Pawnee este îndeosebi revelatoare tocmai pentru că a fost bine analizată. Invocaţia care însoţeşte traversarea unui curs de apă se împarte în mai multe părţi, corespunzînd, respectiv, momentului cînd călătorii pun picioarele în apă, cînd le deplasează, cînd apa le acoperă complet picioarele; invocaţia către vînt separă momentele cînd răcoarea acestuia este resimţită numai de părţile ude ale cor-

pului, apoi ici şi colo, în sfîrşit pe toată epiderma: „numai atunci putem înainta în siguranţă“ (F l e t c h e r [2], pp. 77—78). Aşa cum precizează informatorul, „trebuie să adresăm o incantaţie specială fiecărui lucru pe care îl întîlnim, căci Tirawa, duhul suprem, se află în toate lucrurile, şi tot ce întîlnim în cale ne poate ajuta... Am fost învăţaţi să dăm atenţie la tot ce vedem“ (*ibidem* [2], pp. 73, 81).

Această grijă de observaţie exhaustivă şi de inventariere sistematică a raporturilor şi legăturilor poate duce uneori la rezultate de o bună ţinută ştiinţifică: astfel este cazul indienilor Blackfoot, care determinau apropierea primăverii după starea de dezvoltare a fetusului de bizon extras din pîntecele femelelor ucise la vînătoare. Totuşi, aceste reuşite nu pot fi separate de atîtea alte comparaţii de acelaşi gen şi pe care ştiinţa le consideră iluzorii. Dar oare gîndirea magică — această „gigantică variaţie pe tema principiului cauzalităţii“ spuneau Hubert şi Mauss ([2], p. 61) — nu se deosebeşte oare de ştiinţă mai puţin prin ignoranţă sau prin dispreţul determinismului, decît printr-o exigenţă de determinism mai imperioasă şi mai intransigentă, şi pe care ştiinţa poate s-o judece cel mult ca nesăbuită şi pripită?

„Considerată ca sistem de filozofie naturală, ea *(witchcraft)** implică o teorie a cauzelor: nenorocul rezultă din vrajă, care lucrează în înţelegere cu forţele naturale. Dacă un om este împuns de un bivol, dacă un hambar, ale cărui suporturi au fost mîncate de termite, îi cade în cap, sau dacă se îmbolnăveşte de meningită cerebro-spinală, indigenii Azande susţin că bivolul, hambarul sau boala sînt cauze care se înţeleg cu vraja pentru a ucide omul. Vraja nu este răspunzătoare pentru bivol, pentru hambar sau pentru boală, căci acestea există prin ele însele; dar ea este răspunzătoare de împrejurarea particulară care le pune într-un raport de distrugere cu un anumit individ. Hambarul s-ar fi prăbuşit în orice caz, dar datorită vrăjii a căzut într-un moment anume, cînd un anumit individ se odihnea dedesubt. Dintre toate aceste cauze, numai

* vrăjitoria (engl.).

vraja admite o intervenţie corectivă, fiind singura care emană de la o persoană. Împotriva bivolului şi a hambarului nu se poate interveni. Deşi sînt recunoscuţi şi ei drept cauze, aceştea nu sînt semnificative în planul raporturilor sociale" (E v a n s - P r i t c h a r d [*I*], pp. 418—419).

Între magie şi ştiinţă deosebirea esenţială ar fi deci, din acest punct de vedere, că una postulează un determinism global şi integral, pe cînd cealaltă operează prin diferenţierea nivelurilor, dintre care numai unele admit forme de determinism, considerate ca inaplicabile la celelalte niveluri. Dar nu s-ar putea oare merge mai departe şi considera rigurozitatea şi precizia de care dau dovadă gîndirea magică şi practicile rituale ca expresia unei perceperi inconştiente a *adevărului determinismului* privit ca mod de existenţă a fenomenelor ştiinţifice, aşa încît determinismul să fie în totalitatea lui *bănuit* şi *închipuit*, înainte de a fi *cunoscut* şi *respectat?* Riturile şi credinţele magice ar apărea atunci ca tot atitea expresii ale unui act de credinţă într-o ştiinţă pe cale de a se naşte.

Mai mult. Nu numai că prin natura lor aceste anticipaţii pot fi uneori încununate de succes, dar ele pot fi chiar duble anticipaţii: cu privire la ştiinţa însăşi şi cu privire la metodele sau rezultatele pe care ştiinţa le va asimila abia într-un stadiu înaintat al dezvoltării sale — în cazul cînd este adevărat că omul a abordat mai întîi ceea ce era mai greu, şi anume sistematizarea la nivelul datelor senzoriale, cărora ştiinţa le-a întors spatele multă vreme şi pe care abia acum începe să le reintegreze în perspectiva ei. În istoria gîndirii ştiinţifice, acest efect de anticipaţie s-a produs de altfel în mai multe rînduri; aşa cum a arătat Simpson (pp. 84—85), cu ajutorul unui exemplu din biologia secolului al XIX-lea, el rezultă din faptul că orice tentativă de acest fel, chiar inspirată de principii neştiinţifice, poate ajunge la aranjamente veritabile — explicaţia ştiinţifică corespunzînd totdeauna descoperirii unui „aranjament". Acest lucru se poate chiar prevedea, dacă se admite că prin definiţie, numărul structurilor este finit; „integrarea în structură" ar avea atunci o eficacitate intrinsecă, oricare ar fi principiile şi metodele din care se inspiră.

Chimia modernă reduce varietatea gusturilor şi mirosurilor la cinci elemente combinate între ele în mod diferit: carbon, oxigen, hidrogen, sulf şi azot. Întocmind tabele cu prezenţa şi absenţa acestor elemente, apreciind dozajele şi pragurile, ea izbuteşte să explice deosebirile şi asemănările dintre calităţi pe care altădată le-ar fi exclus din domeniul ei, ca fiind „secundare". Dar aceste apropieri şi diferenţieri nu surprind simţul estetic: mai curind îl îmbogăţesc şi-l clarifică, dind naştere unor asociaţii pe care acesta le bănuia deja, şi în privinţa cărora înţelegem mai bine dece şi în ce condiţii un exerciţiu asiduu chiar numai al intuiţiei ar fi permis să le descopere. Aşa de pildă, fumul de tutun ar putea fi, pentru o logică a senzaţiei, intersecţia a două grupe: una cuprinzînd carnea friptă şi coaja prăjită de pîine (care sînt, ca şi fumul, compuşi cu azot), cealaltă din care fac parte brînza, berea şi mierea, datorită prezenţei grupului diacetil. Cireaşa sălbatică, scorţişoara, vanilia şi vinul de Xeres formează o grupă care este nu numai sensibilă, ci şi inteligibilă, deoarece toate conţin aldehidă, pe cînd mirosurile înrudite cu ceaiul din Canada *(Wintergreen)*, cu lavanda şi banana se explică prin prezenţa esterilor. Intuiţia singură ne-ar îndemna să grupăm la un loc ceapa, usturoiul, varza, napul, ridichea şi muştarul, deşi botanica separă liliaceele de crucifere. Confirmînd mărturia sensibilităţii, chimia demonstrează că aceste familii, străine una de alta, se întîlnesc pe un alt plan: toate conţin sulf (K., W.). Un filozof primitiv sau un poet ar fi putut să opereze aceste regrupări inspirîndu-se din considerente străine chimiei sau oricărei alte forme de ştiinţă; literatura etnografică ne relevă un număr de asemenea regrupări, a căror valoare empirică şi estetică nu este mai mică. Or, aici nu este vorba numai de efectul unei frenezii asociative, menite uneori a avea succes prin simplul joc al întîmplării. Mai bine inspirat decît în pasajul citat mai sus, unde propune această interpretare, Simpson a arătat că cerinţa de organizare este o necesitate comună atît artei cît şi ştiinţei şi că, în consecinţă, „taxinomia, care este prin excelenţă o ordonare, posedă o remarcabilă valoare estetică" *(loc. cit.*, p. 4). Astfel fiind va părea mai puţin

surprinzător faptul că simţul estetic, redus exclusiv la mijloacele sale, poate să deschidă calea taxinomiei şi chiar să anticipeze unele rezultate ale acesteia.

•

Nu revenim, pentru aceste motive, la teza vulgară (de altfel admisibilă, în perspectiva îngustă în care se plasează) după care magia ar fi o formă timidă şi bîjbîitoare a ştiinţei, căci ar însemna să ne lipsim de orice mijloc pentru înţelegerea gîndirii magice, dacă am încerca să o reducem la un moment sau la o etapă a evoluţiei tehnice şi ştiinţifice. Mai curînd o umbră care îşi anticipează corpul, ea este, într-un anumit sens, completă ca şi el, tot atît de desăvîrşită şi coerentă în imaterialitatea ei ca şi fiinţa materială pe care o precede doar cu puţin. Gîndirea magică nu este un debut, un început, o schiţă, parte a unui tot nerealizat încă; ea alcătuieşte un sistem bine articulat, independent sub acest raport de celălalt sistem pe care îl va constitui ştiinţa, în afară de analogia formală, care le apropie şi care face din primul un fel de expresie metaforică a celui de-al doilea. În loc, deci, de a opune magia şi ştiinţa, este preferabil a le considera paralel, ca două moduri de cunoaştere, inegale în ce priveşte rezultatele teoretice şi practice (căci, din acest punct de vedere, e adevărat că ştiinţa reuşeşte mai bine decît magia, cu toate că magia preformează ştiinţa, în sensul că şi ea reuşeşte uneori), dar nu prin genul de operaţii mentale pe care amîndouă le presupun şi care se deosebesc mai puţin prin natura lor, cît prin funcţia tipurilor de fenomene cărora li se aplică.

Aceste relaţii decurg, într-adevăr, din condiţiile obiective în care au apărut cunoaşterea magică şi cunoaşterea ştiinţifică. Istoria acesteia din urmă este destul de scurtă pentru ca să putem fi bine informaţi asupra ei. Faptul însă că originea ştiinţei moderne datează numai de cîteva secole, ridică o problemă la care etnologii n-au reflectat îndeajuns şi căreia numele de *paradox neolitic* i s-ar potrivi perfect.

În neolitic se confirmă stăpînirea de către om a marilor arte ale civilizaţiei: olăritul, ţesătoria, agricultura şi domesticirea

animalelor. Nimănui nu i-ar mai trece astăzi prin minte să explice aceste imense cuceriri prin acumularea fortuită a unei serii de descoperiri făcute la întîmplare sau dezvăluite de priveliștea, înregistrată în mod pasiv, a anumitor fenomene naturale*.

Fiecare din aceste tehnici presupune secole de observație activă și metodică, ipoteze îndrăznețe și controlate, pentru a fi respinse sau confirmate cu ajutorul unor experiențe repetate fără încetare. Observînd rapiditatea cu care unele plante originare din Lumea Nouă au fost aclimatizate în Filipine, adoptate și numite de indigenii de aici care, în multe cazuri, par chiar a fi redescoperit întrebuințările lor medicale, riguros paralele cu acelea care erau tradiționale în Mexic, un biolog interpretează astfel fenomenul:

> „Plantele, ale căror frunze sau tulpini au un gust amar, sînt folosite curent în Filipine contra durerilor de stomac. Orice plantă nou introdusă, care prezintă același caracter, va fi foarte repede încercată. Tocmai prin faptul că populațiile din Filipine, în cea mai mare parte, fac permanent experiențe asupra plantelor, ele învață repede să cunoască, în funcție de categoriile propriei lor culturi, întrebuințările posibile ale plantelor importate" (R. B. Fox, pp. 212—213).

Pentru a transforma o buruiană în plantă de cultură sau un animal sălbatic în animal domestic, pentru a scoate la iveală la una sau la celălalt însușiri alimentare sau tehnologice care lipseau la origine sau puteau abia fi bănuite, pentru a face dintr-o argilă nestabilă, care se sfărîmă, se pulverizează

* S-a căutat să se afle ce s-ar întîmpla dacă minereul de cupru ar fi întîmplător amestecat într-un cuptor. Experiențe multiple și variate au stabilit că nu s-ar întîmpla nimic. Procedeul cel mai simplu la care s-a ajuns pentru a se obține metal topit constă în a încălzi intens malachita fin pulverizată, într-un vas de pămînt, acoperit la rîndul lui cu o oală răsturnată. Acest singur rezultat îngrădește hazardul în vatra cuptorului unui oarecare olar, specialist în vase de pămînt smălțuite (Coghlan).

sau crapă cu uşurinţă, o olărie solidă şi etanşă (dar numai cu condiţia de a fi determinat, dintr-o mulţime de materii organice şi anorganice, pe cea mai indicată ca degresant, precum şi combustibilul potrivit, temperatura şi durata de coacere, gradul de oxidare eficace), pentru a elabora acele tehnici, adeseori de lungă durată şi complexe, care permit a cultiva fără sol sau chiar fără apă, a transformat grăunţele ori rădăcinile toxice în alimente sau chiar a folosi toxicitatea lor pentru vînătoare, război, ritual, au fost necesare, fără îndoială, un spirit într-adevăr ştiinţific, o curiozitate asiduă şi totdeauna trează, o sete de a cunoaşte pentru plăcerea de a cunoaşte; căci trebuie ţinut seamă că numai o mică parte din observaţiile şi experienţele făcute (despre care trebuie presupus că erau inspirate în primul rînd şi mai ales de dorinţa cunoaşterii) puteau da rezultate practice şi imediat utilizabile. Am lăsat deoparte metalurgia bronzului şi a fierului, aceea a metalelor preţioase şi chiar simpla prelucrare a cuprului nativ prin ciocănire, care a precedat metalurgia cu cîteva milenii, şi care toate cer deja o competenţă tehnică foarte avansată.

Omul din neolitic sau din protoistorie este aşadar moştenitorul unei lungi tradiţii ştiinţifice. Totuşi, dacă spiritul lui, ca şi al premergătorilor săi, ar fi fost exact acelaşi ca al celor moderni, cum am putea înţelege faptul că el a cunoscut o *oprire* şi că mai multe milenii de stagnare se intercalează, ca un palier, între revoluţia neolitică şi ştiinţa contemporană? Paradoxul nu admite decît o singură soluţie: aceea că există două moduri distincte de gîndire ştiinţifică, în funcţie şi unul şi celălalt nu de stadiile inegale de dezvoltare a spiritului uman, desigur, ci de două nivele strategice la care natura se lasă atacată de către cunoaşterea ştiinţifică: unul oarecum adaptat aproximativ aceluia al percepţiei şi imaginaţiei şi celălalt decalat, ca şi cum raporturile necesare, care fac obiectul oricărei ştiinţe — fie ea neolitică sau modernă — ar putea fi atinse pe două căi diferite: una foarte apropiată de intuiţia sensibilă, cealaltă mai depărtată.

Orice clasificare este superioară haosului, şi chiar şi o clasificare la nivelul proprietăţilor sensibile este o etapă către o ordine raţională. Dacă se cere ca o cantitate de fructe variate

să fie așezate în grămezi relativ mai grele și mai ușoare, va fi just să începem prin a separa perele de mere, cu toate că forma, culoarea și gustul nu au nici o legătură cu greutatea și cu volumul, ci pentru că în acest fel, merele mari pot fi mai ușor deosebite de cele mici, decît dacă merele ar fi rămas amestecate cu alte fructe, de aspect diferit. Acest exemplu este suficient pentru a se vedea că, chiar la nivelul percepției estetice, clasificarea își are virtutea sa.

Pe de altă parte, și cu toate că nu poate fi vorba aici de o conexiune necesară între calitățile sensibile și proprietăți, există cel puțin la un mare număr de cazuri un raport de fapt — iar generalizarea acestui raport, chiar dacă nu este fundată rațional, poate fi un timp foarte îndelungat o operație avantajoasă teoretic și practic. Nu toate sucurile toxice sînt iuți sau amare și nici reciproca nu este mai adevărată. Totuși, natura este astfel alcătuită, încît este mai avantajos, pentru gîndire și pentru acțiune, de a proceda ca și cum o echivalență care satisface sentimentul estetic ar corespunde și unei realități obiective. Fără a încerca aici să cercetăm de ce, este probabil că anumite specii dotate cu unele caracteristici remarcabile, precum formă, culoare sau parfum, conferă observatorului ceea ce s-ar putea numi un „drept de urmărire", acela de a postula că aceste caracteristici vizibile sînt semnul unor însușiri la fel de ciudate, dar ascunse. A admite că raportul dintre cele două feluri de însușiri este el însuși sensibil (că un grăunte în formă de dinte apără contra mușcăturilor șarpelui, că un suc galben este un specific al tulburărilor biliare etc.) e preferabil, cu titlu provizoriu, decît indiferența față de orice conexiune; căci clasificarea, fie chiar eteroclită și arbitrară, salvgardează bogăția și diversitatea inventarului; luînd hotărîrea că trebuie ținut seamă de totul, clasificarea ușurează constituirea unei „memorii".

Or, fapt este că metode de acest fel puteau conduce la anumite rezultate, indispensabile pentru ca omul să poată ataca natura din altă direcție. Departe de a fi, cum s-a susținut adesea, opera unei „funcțiuni fabulatorii" care întoarce spatele realității, miturile și riturile oferă, ca valoare principală a lor, faptul de a fi păstrat pînă în epoca noastră, sub o formă re-

ziduală, moduri de observaţie şi de reflecţie care, la timpul lor, au fost (şi, fără îndoială, mai sînt şi azi) adaptate exact unor descoperiri de un anumit tip, şi anume acelea pe care le permitea natura, pornind de la organizarea şi de la exploatarea speculativă a lumii sensibile, în termenii sensibilului. Această ştiinţă a concretului trebuia să fie, prin esenţa ei, limitată la alte rezultate decît acelea sortite ştiinţelor exacte şi naturale, dar ea nu a fost mai puţin ştiinţifică şi rezultatele sale n-au fost mai puţin reale. Obţinute cu zece mii de ani înaintea altora, aceste rezultate continuă a fi şi astăzi substratul civilizaţiei noastre.

•

De altfel, subzistă printre noi o formă de activitate care, pe plan tehnic, permite destul de bine să se înţeleagă ceea ce pe planul speculaţiei a putut fi o ştiinţă pe care preferăm s-o numim „primară" mai curînd decît primitivă: aceea care, de obicei, este desemnată sub numele de meşterealǎ. În sensul său vechi, verbul *bricoler* se aplică la jocul cu mingea, la biliard, la vînătoare şi la călărie, dar întotdeauna pentru a evoca o mişcare incidentă: aceea a mingii care sare înapoi, a cîinelui care aleargă fără noimă, a calului care se abate de la linia dreaptă pentru a evita un obstacol. Iar în zilele noastre, „meşter" este acela care lucrează cu mîinile, folosind mijloace indirecte în comparaţie cu acelea ale specialistului. Or, specificul gîndirii mitice este de a se exprima cu ajutorul unui vocabular a cărui compoziţie este eteroclită şi care, deşi destul de bogat, rămîne totuşi limitat; cu toate acestea, ea trebuie să se servească de el oricare ar fi sarcina pe care şi-o asumă, căci nu are nimic altceva la îndemînă. Gîndirea mitică apare astfel ca un fel de meşterealǎ intelectuală, ceea ce explică relaţiile dintre cele două moduri de gîndire.

Ca şi meşterealǎ pe planul tehnic, reflecţia mitică poate să atingă, pe plan intelectual, rezultate strălucite şi surprinzătoare. Şi invers, caracterul mitico-poetic al meşteşugului a fost adeseori consemnat fie pe planul artei zisă „brută" sau „naivă", în arhitectura fantastică a vilei poştaşului Cheval, în aceea a decorurilor lui Georges Méliès, fie în aceea imortalizată în

Marile speranțe a lui Dickens, dar fără îndoială inspirată mai intîi de observarea „castelului" suburban al d-lui Wemmick, cu podul mobil în miniatură, cu tunul său care anunță prin salve ora 9 și cu stratul de salată și castraveți, grație căruia ocupanții ar putea susține un asediu, la nevoie...

Comparația merită să fie aprofundată, căci ea permite să pătrundem mai bine în raporturile reale dintre cele două tipuri de cunoaștere științifică pe care le-am deosebit. Meșterul este capabil să execute un mare număr de lucrări variate; dar spre deosebire de inginer, el nu subordonează fiecare din aceste lucrări obținerii unor materii prime și a unor scule concepute și procurate în conformitate cu proiectul său. Universul său instrumental este mărginit și regula jocului este pentru el de a se descurca cu mijloace la îndemînă, adică cu o garnitură totdeauna limitată de scule și de materiale, care pe deasupra mai sînt și eteroclite, deoarece compoziția acestei garnituri nu are vreo legătură cu proiectul de moment, și de altfel cu nici un proiect anumit, ci este rezultatul contingent al tuturor ocaziilor care s-au prezentat de a reînnoi sau îmbogăți stocul sau de a-l întreține cu rămășițe ale construcțiilor și dezafectărilor anterioare. Ansamblul de mijloace ale meșteșugarului nu se definește așadar printr-un proiect (ceea ce ar presupune, de altfel, ca și la inginer, existența a tot atîtea ansambluri instrumentale cîte genuri de proiecte există, cel puțin în teorie). El se definește numai prin instrumentalitatea lui, sau altfel spus, și pentru a folosi chiar limbajul meșterului, pentru că elementele lui au fost adunate și păstrate în virtutea principiului că „asta poate totdeauna servi la ceva". Asemenea elemente sînt deci numai pe jumătate particularizate, îndeajuns însă pentru ca meșterul să nu aibă nevoie de echipamentul și de cunoștințele tuturor profesiunilor constituite, dar nu destul pentru ca fiecare element să fie supus unei folosiri precise și determinate. Fiecare element reprezintă un ansamblu de relații, concrete și virtuale totodată; sînt operatori, utilizabili însă în vederea unor operații oarecare, în cadrul unui tip anumit.

În mod analog, elementele reflecției mitice se situează întotdeauna la jumătatea drumului dintre percepte și concepte. Ar fi imposibil a desprinde pe cele dintîi din situația con-

cretă în care au apărut, în timp ce pentru a putea recurge la concepte ar trebui ca gîndirea să poată pune, cel puţin provizoriu, proiectele sale între paranteze. Ori, între imagine şi concept există un intermediar: acesta este semnul, care poate fi întotdeauna definit în felul inaugurat de Saussure în legătură cu acea categorie specială pe care o constituie semnele lingvistice, şi anume ca o legătură între o imagine şi un concept şi care, în uniunea astfel realizată, joacă respectiv rolurile de semnificant *(signifiant)* şi de semnificat *(signifié)*.

Ca şi imaginea, semnul este o realitate concretă, dar se aseamănă cu conceptul prin puterea lui de referinţă: atît unul cît şi celălalt nu se raportează fiecare exclusiv la sine, ele pot să înlocuiască altceva decît pe ele însele. Cu toate acestea, conceptul posedă în această privinţă o capacitate nelimitată, pe cînd aceea a semnului este limitată. Diferenţa şi asemănarea lor reies bine din exemplul meşterului. Să-l privim la lucru: cu toate că este stimulat de proiectul său, primul său demers practic este totuşi retrospectiv: el trebuie să se întoarcă la un ansamblu deja constituit, alcătuit din scule şi din materiale, să-i facă şi să-i refacă inventarul; în sfîrşit, şi mai cu seamă, să angajeze cu el un fel de dialog, pentru a înregistra, înainte de a alege între ele, răspunsurile posibile pe care ansamblul poate să le ofere în problema pe care i-o pune. El pune întrebări tuturor acestor obiecte disparate, care formează comoara lui*, pentru a înţelege ce poate „semnifica" fiecare dintre ele, contribuind astfel la definirea unui ansamblu de realizat, care însă nu va diferi în final de ansamblul instrumental decît prin aranjamentul intern al părţilor componente. Acest cub de stejar poate să fie un adaos care să remedieze insuficienţa unei scînduri de brad sau poate fi soclu, ceea ce ar permite să se pună în valoare fibra şi lustrul vechiului lemn. În primul caz, va însemna întindere, în celălalt materie. Dar aceste posibilităţi rămîn totdeauna limitate de istoria specifică a fiecărei piese şi de ceea ce subzista în ea predeterminat, datorită folosirii originare pentru care a fost concepută sau prin adaptările pe care le-a suferit în vederea

* „Comoară de idei" — spun, admirabil, despre magie Hubert şi Mauss ([2], p. 136).

altor întrebuințări. Ca și unitățile constitutive ale mitului, ale căror combinații posibile sînt limitate prin faptul că sînt împrumutate de la o limbă în care ele posedă deja un sens care restrînge libertatea de manevră, elementele pe care le adună și le folosește meșterul sînt „precomprimate" (Lévi—Strauss [5], p. 35). Pe de altă parte, hotărîrea depinde de posibilitatea de permutare a unui alt element în funcția vacantă, așa încît fiecare alegere va antrena o reorganizare completă a structurii, care nu va fi niciodată ca aceea visată vag, nici ca o oarecare alta, care i-ar fi putut fi preferată.

Fără îndoială, inginerul pune și el întrebări, de vreme ce existența unui „interlocutor" rezultă pentru el din faptul că mijloacele sale, puterea sa și cunoștințele sale nu sînt niciodată nelimitate și că, sub această formă negativă, el se lovește de o rezistență cu care trebuie neapărat să cadă la învoială. Am putea fi ispitiți să spunem că el pune întrebări universului, pe cînd meșteșugarul se adresează unei colecții de rămășițe a unor opere omenești, adică unui subansamblu al culturii. Teoria informației arată, de altfel, cum este posibil, și adesea util, de a reduce demersurile fizicianului la un fel de dialog cu natura, ceea ce ar atenua deosebirea pe care încercăm să o conturăm. Totuși, o deosebire va exista întotdeauna, chiar dacă se ține seamă de faptul că savantul nu intră niciodată în dialog cu natura pură, ci cu un anumit stadiu al raportului dintre natură și cultură, care poate fi definit prin perioada istorică în care trăiește, prin civilizația care este a sa, prin mijloacele materiale de care dispune. Pus în fața unei sarcini date, el, ca și meșterul, nu poate face orice; va trebui și el să înceapă prin a inventaria un ansamblu dinainte determinat de cunoștințe teoretice și practice, de mijloace tehnice, care restrîng numărul de soluții posibile.

Deosebirea nu este așadar atît de absolută pe cît am fi ispitiți să ne-o închipuim. Cu toate acestea, ea rămîne reală în măsura în care, în raport cu aceste constrîngeri, ce rezumă un grad de civilizație, inginerul caută întotdeauna să-și deschidă o trecere și să se situeze *dincolo*, pe cînd meșterul, de voie, de nevoie, rămîne *dincoace*, ceea ce, cu alte cuvinte, înseamnă a spune că primul operează cu concepte, iar al doilea cu

semne. Pe axa opoziţiei dintre natură şi cultură, ansamblurile de care ei se folosesc sînt în chip perceptibil decalate. Într-adevăr, cel puţin unul din modurile prin care semnul se opune conceptului ţine de faptul că acesta din urmă se vrea în întregime transparent la realitate, în timp ce semnul acceptă şi chiar pretinde ca un oarecare strat de umanitate să fie încorporat acestei realităţi. După expresia viguroasă şi greu traductibilă a lui Peirce, *It adresses somebody**.

S-ar putea deci spune că atît savantul cît şi meşterul se află în aşteptarea unor mesaje. Dar pentru meşteşugar este vorba de mesaje întrucîtva pre-transmise şi pe care el le colecţionează: ca acele coduri comerciale care, condensînd experienţa profesională din trecut, permit a face faţă în mod economicos tuturor situaţiilor noi (cu condiţia, totuşi, ca ele să aparţină aceleiaşi categorii ca şi cele vechi); în timp ce omul de ştiinţă, fie el inginer sau fizician, contează totdeauna pe *celălalt mesaj,* care ar putea fi smuls unui interlocutor, cu toată reticenţa acestuia de a se pronunţa asupra unor chestiuni ale căror răspunsuri n-au fost repetate dinainte. Conceptul apare astfel ca un operator al *deschiderii* ansamblului cu care se lucrează, iar semnificaţia, ca operatorul *reorganizării* lui: ea nu-l extinde, nici nu-l reînnoieşte, şi se mărgineşte să obţină grupul din transformările lui.

Imaginea nu poate fi idee, dar ea poate juca rolul de semn, sau mai exact, poate convieţui cu ideea într-un semn, iar dacă ideea nu este încă prezentă, să-i respecte viitorul ei loc şi să-i traseze în negativ contururile acestuia. Imaginea este încremenită, legată în mod univoc de actul de conştiinţă care o însoţeşte; dar semnul şi imaginea devenită semnificantă, dacă sînt încă fără atribute, adică fără raporturi simultane şi teoretic nelimitate cu alte fiinţe şi lucruri de acelaşi tip — ceea ce este privilegiul conceptului — sînt deja *permutabile,* adică susceptibile de a întreţine raporturi succesive cu alte fiinţe şi lucruri, în număr limitat însă şi — aşa cum s-a văzut — cu condiţia să formeze întotdeauna un sistem în care o modificare afectînd un element va interesa automat toate celelalte elemente. Pe acest plan, extensiunea şi comprehensiunea

* „el este pe înţelesul oricui" (engl.).

logicienilor există, dar nu ca două aspecte distincte şi complementare, ci ca o realitate solidară. Se poate astfel înţelege de ce gîndirea mitică, deşi prinsă în mrejele imaginilor, poate fi încă de pe acum generalizatoare, deci ştiinţifică: ea lucrează, de asemenea, cu ajutorul analogiilor şi al comparaţiilor, chiar dacă — aşa cum e în cazul meşteşugului — creaţiile sale se reduc totdeauna la un aranjament nou de elemente a căror natură nu este modificată după cum figurează în ansamblul instrumental sau în îmbinarea finală (care, cu excepţia dispunerii lor interne, formează întotdeauna acelaşi obiect): „s-ar spune că universurile mitologice sînt sortite ca, abia formate, să fie dărîmate, pentru ca din fragmentele lor să se nască noi universuri" (B o a s [*I*], p. 18). Această profundă observaţie nu ţine totuşi seama de faptul că în această neîncetată reconstrucţie cu ajutorul aceloraşi materiale, vechile scopuri sînt cele chemate mereu să joace rolul de mijloace: semnificatele se transformă în semnificante şi invers.

Această formulă, care ar putea servi ca definiţie a meşteritului, explică faptul că, pentru reflecţia mitică, totalitatea mijloacelor disponibile trebuie să fie de asemenea implicit inventariată sau concepută, pentru ca să se poată defini un rezultat care va fi întotdeauna un compromis între structura ansamblului instrumental şi aceea a proiectului. O dată realizat, acesta va fi aşadar inevitabil decalat în raport cu intenţia iniţială (de altfel, o simplă schemă), efect pe care suprarealiştii l-au numit, cu un termen fericit ales, „hazard obiectiv". Dar mai e ceva: poezia meşteşugului rezultă de asemenea, şi mai ales, din aceea că el nu se mărgineşte să îndeplinească sau să execute; el „vorbeşte" nu numai cu lucrurile, aşa cum am arătat deja, dar şi prin mijlocirea lucrurilor, şi anume povestind, prin alegerile pe care le face între posibilităţi limitate, despre caracterul şi viaţa autorului lor. Fără ca vreodată să-şi îndeplinească proiectul, meşterul pune întotdeauna în el ceva din sine însuşi.

De asemenea, reflecţia mitică apare şi din acest punct de vedere ca o formă intelectuală de meştereală. Ştiinţa toată este construită pe deosebirea dintre contingent şi necesar, care constituie şi deosebirea dintre eveniment şi structură. Calităţile

pe care ştiinţa le revendica la naşterea ei, ca fiind ale sale, erau tocmai acelea care, nefăcînd parte din experienţa trăită, rămîneau exterioare şi parcă străine evenimentelor: acesta este sensul noţiunii de calităţi primare. Or, specificul gîndirii mitice — ca şi al meşteşugului pe plan practic — este de a elabora ansambluri structurate, nu direct cu alte ansambluri structurate*, ci utilizînd rămăşiţe şi frînturi de evenimente: *odds and ends,* cum spune englezul, sau cum spunem noi, din bucăţi şi bucăţele, martori fosili ai istoriei unui individ sau a unei societăţi. Într-un anumit sens, raportul dintre diacronie şi sincronie este deci inversat: gîndirea mitică, această meşteşugăriţă, elaborează structuri combinînd evenimente**, pe cînd ştiinţa, care se află „în mers", prin simplul fapt că se instaurează, creează, sub formă de evenimente, mijloacele şi rezultatele sale, datorită structurilor pe care le produce fără răgaz şi care sînt ipotezele şi teoriile sale. Dar să nu ne lăsăm înşelaţi: nu este vorba de două stadii sau de două faze ale evoluţiei cunoaşterii, căci cele două căi sînt la fel de valabile. Încă de pe acum, fizica şi chimia aspiră să redevină calitative, adică să dea socoteală şi de calităţile secundare care, cînd vor fi explicate, vor redeveni mijloace de explicaţie; şi poate că biologia bate pasul pe loc aşteptînd această împlinire, pentru a putea, la rîndul ei, să explice viaţa. La rîndul ei, gîndirea mitică nu este numai prizoniera întîmplărilor şi experienţelor pe care le aşază şi le reaşază neostenit, spre a le descoperi un sens; ea este totodată liberatoare, prin protestul pe care îl ridică contra non-sensului, cu care ştiinţa se resemnase iniţial să cadă la învoială.

•

În consideraţiile anterioare a fost atinsă în treacăt, de cîteva ori, problema artei şi poate că s-ar putea arăta pe scurt cum se plasează, în această perspectivă, arta la jumătatea drumului

* Gîndirea mitică construieşte ansambluri structurate cu ajutorul unui ansamblu structurat, care este limbajul, dar nu pune stăpînire pe el la nivelul structurii; ea îşi zideşte palatele sale ideologice cu molozul unui discurs social vechi.

** Meşteşugul operează de asemenea cu calităţi „secundare", conform expresiei engleze *second hand,* de mîna a doua, de ocazie.

între cunoașterea științifică și gîndirea mitică sau magică; deoarece toată lumea știe că artistul ține deopotrivă și de savant și de meșteșugar: cu mijloace artizanale, el confecționează un obiect material care este în același timp obiect de cunoaștere. Am făcut deosebirea dintre savant și meșteșugar pe baza funcțiilor inverse pe care, în ordinea instrumentală și finală, ei le atribuie evenimentului și structurii, unul producînd evenimente (schimbînd lumea) cu ajutorul structurilor, celălalt — structuri cu ajutorul evenimentelor (formulă inexactă în această formă categorică, dar pe care analiza noastră trebuie să ne permită să o nuanțăm). Să privim acum portretul de femeie al lui Clouet și să ne întrebăm care sînt cauzele profundei emoții estetice pe care o provoacă în mod inexplicabil, pare-se, reproducerea fir cu fir și cu o scrupuloasă naturalețe, a unui guleraș de dantelă (pl. I).

Exemplul lui Clouet nu este ales la întîmplare, căci se știe că ii plăcea să picteze la dimensiuni mai mici decît natura: tablourile sale sînt, prin urmare, ca și grădinile japoneze, trăsurile în miniatură și corăbiile în sticle, ceea ce în limbajul meșteșugarului se numește „modele reduse". Or, problema care se pune este de a ști dacă modelul redus, care este și „capodopera" lucrătorului, nu oferă, totdeauna și pretutindeni, tipul însuși al operei de artă. Căci se pare că într-adevăr orice model redus are o vocație estetică — și de unde și-ar trage această virtute constantă, dacă nu din înseși dimensiunile sale? — și invers, imensa majoritate a operelor de artă sînt în același timp și modele reduse. S-ar putea crede că acest caracter ține, în primul rînd, de o grijă pentru economia de mijloace și de materiale, invocîndu-se în sprijinul acestei interpretări opere incontestabil artistice, deși monumentale. Trebuie să ne înțelegem însă asupra definițiilor: picturile din Capela Sixtină sînt, cu toate dimensiunile lor impozante, un model redus, deoarece tema pe care o reprezintă este aceea a vremii de apoi. Același lucru se poate spune despre simbolismul cosmic al monumentelor religioase. Pe de altă parte, se poate pune întrebarea dacă efectul estetic, să zicem al unei statui ecvestre mai mari decît modelul natural, provine din faptul că ea îl mărește pe om la dimensiunile unei stînci și nu pentru că reduce ceea ce e per-

ceput de departe, mai întîi ca o stîncă, la proporţiile unui om. În sfîrşit, chiar „mărimea naturală" presupune modelul redus, căci transpunerea grafică sau plastică implică întotdeauna renunţarea la anumite dimensiuni ale obiectului: în pictură, la volum; în sculptură, la culori, mirosuri, impresii tactile; şi în ambele cazuri, la dimensiunea temporală, deoarece întregul operei figurative este perceput într-o singură clipă.

Ce anume virtute este deci legată de reducere, fie că este vorba de reducerea scării de mărime, fie că afectează proprietăţile ? Această virtute rezultă, pare-se, dintr-un fel de răsturnare a procesului cunoaşterii: pentru a cunoaşte obiectul real în totalitatea sa, avem întotdeauna tendinţa să pornim de la părţile sale. Rezistenţa pe care obiectul ne-o opune este învinsă prin divizarea ei. Reducerea scării de mărime răstoarnă această situaţie: devenită mai mică, totalitatea obiectului apare mai puţin de temut; din cauza că a fost cantitativ micşorată, ea ni se pare calitativ simplificată. Mai exact, această transpunere cantitativă măreşte şi diversifică puterea noastră asupra unui omolog al obiectului; prin acest omolog, obiectul poate fi apucat, cîntărit în mînă, perceput dintr-o singură privire. Păpuşa copilului nu mai este un adversar, un rival şi nici măcar un interlocutor; în ea şi prin ea, persoana se schimbă în supus. Spre deosebire de ceea ce se petrece atunci cînd căutăm să cunoaştem un lucru sau o fiinţă în mărime reală, în cazul modelului redus *cunoaşterea întregului precede pe aceea a părţilor*. Şi chiar dacă ne aflăm aici în faţa unei iluzii, raţiunea procedeului este de a crea sau de a întreţine această iluzie, care dăruieşte inteligenţei şi sensibilităţii o plăcere care, chiar şi pe această singură bază, poate fi deja numită estetică.

Pînă acum nu am avut în vedere decît consideraţii de scară, care, aşa cum s-a văzut, implică o relaţie dialectică între mărime — respectiv cantitate — şi calitate. Modelul redus posedă însă un atribut suplimentar: el este construit, „man made", şi ceea ce este mai mult, „făcut de mînă". El nu este deci o simplă proiecţie, un omolog pasiv al obiectului: el constituie o adevărată experienţă asupra obiectului. Or, în măsura în care modelul este artificial, devine cu putinţă să se înţeleagă cum este făcut, şi această percepere a modului de fabricaţie aduce fiinţei

sale o dimensiune suplimentară; în plus — așa cum s-a văzut în legătură cu meșteșugul — problema comportă întotdeauna mai multe soluții; iar exemplul privind „manierele" pictorilor arată că acest lucru este tot așa de adevărat și pentru artă. Cum însă alegerea unei soluții atrage după sine o modificare a rezultatului la care ar fi condus o altă soluție, urmează că — o dată cu soluția particulară oferită privirii spectatorului, transformat, datorită acestui fapt, în agent, fără ca el s-o știe măcar — este dat virtualmente tabloul general al acestor permutări. Prin simpla contemplare, spectatorul este pus — dacă se poate spune — în posesia altor modalități posibile de realizare a aceleași opere, al căror creator se simte vag, cu mai mult drept decît creatorul însuși, care le-a abandonat, excluzîndu-le din creația sa; și aceste modalități formează tot atîtea perspective suplimentare, deschise, asupra operei actualizate. Altfel spus, virtutea intrinsecă a modelului redus stă în faptul că el compensează renunțarea la dimensiunile sensibile, prin dobîndirea de dimensiuni inteligibile.

Să revenim acum la gulerașul de dantelă din tabloul lui Clouet. Tot ceea ce s-a spus pînă aici i se aplică, dat fiind că — pentru a-l reprezenta sub forma unei proiecții într-un spațiu cu proprietăți ale căror dimensiuni sensibile sînt mai mici și mai puțin numeroase decît ale obiectului — a fost necesar să se procedeze în mod simetric și invers decît ar fi făcut-o știința, dacă aceasta și-ar fi propus, după cum îi este funcția, să producă — în loc să reproducă — nu numai un punct nou de dantelă în locul unuia deja cunoscut, dar chiar o dantelă veritabilă, în locul unei dantele figurate. Știința ar fi lucrat, într-adevăr, la scară reală, însă prin intermediul inventării unui război de țesut, în timp ce arta lucrează la scară redusă, avînd ca scop o imagine omologă a obiectului. Primul demers este de ordinul metonimiei, el înlocuiește o ființă printr-o altă ființă, un efect prin cauza lui, pe cînd al doilea este de ordinul metaforei.

Dar asta nu e totul: căci, dacă este adevărat că relația de prioritate dintre structură și eveniment se manifestă în mod simetric și invers în știință și în meșteșug, este clar că și din acest punct de vedere arta ocupă o poziție intermediară. Chiar

dacă reprezentarea unui guleraş de dantelă în model redus implică, aşa cum s-a arătat, o cunoaştere internă a morfologiei şi a tehnicii sale de fabricaţie (şi dacă ar fi fost vorba de o reprezentare umană sau animală, am fi zis: a anatomiei şi a poziţiilor corpului), ea nu se reduce la o diagramă sau la o planşă tehnologică; ea realizează sinteza acestor proprietăţi intrinsece şi a acelora care decurg dintr-un context spaţial şi temporal. Rezultatul final este guleraşul de dantelă, aşa cum este el la modul absolut, dar şi aşa cum, în aceeaşi clipă, înfăţişarea lui este afectată de perspectiva sub care se prezintă, punînd în evidenţă unele părţi şi ascunzînd altele a căror existenţă continuă totuşi să influenţeze asupra restului: prin contrastul dintre albeaţa lui şi culorile celorlalte părţi ale veşmîntului, dintre reflexul gîtului sidefiu pe care îl cuprinde şi acel al cerului dintr-o anumită zi şi un anumit moment, de asemenea, prin aceea ce acest guleraş înseamnă — ca găteală obişnuită sau de gală, purtată, nouă sau veche, proaspăt călcată sau mototolită, de către o femeie din popor sau de o regină, a cărei fizionomie confirmă, infirmă sau califică condiţia ei, într-un mediu, o societate, o regiune a lumii, o perioadă a istoriei... Totdeauna la jumătatea drumului dintre schemă şi anecdotă, geniul pictorului constă în a uni o cunoaştere internă şi externă, o existenţă şi o devenire, în a produce cu penelul său un obiect care nu există ca obiect şi pe care totuşi ştie să-l creeze pe pînza sa — sinteză perfect echilibrată a uneia sau a mai multor structuri artificiale şi naturale, a unuia sau a mai multor evenimente, naturale şi sociale. Emoţia estetică provine din această unire dintre ordinea structurii şi ordinea evenimentului, instituită înăuntrul unui lucru creat de om, deci şi, virtual, de spectator, care descoperă această posibilitate prin opera de artă.

Această analiză necesită unele observaţii. În primul rînd, ea ne permite să înţelegem mai bine de ce miturile ne apar simultan ca sisteme de relaţii abstracte şi ca obiecte de contemplare estetică; într-adevăr, actul de creaţie care generează mitul este simetric şi invers faţă de acel ce se află la originea operei de artă. În acest din urmă caz se porneşte de la un ansamblu format din unul sau mai multe obiecte şi din unul sau mai multe evenimente, căruia creaţia estetică îi conferă un caracter

de totalitate prin punerea în evidență a unei structuri comune. Mitul urmează același drum, dar în celălalt sens: el folosește o structură pentru a produce un obiect absolut, care oferă aspectul unui ansamblu de evenimente (întrucît orice mit narează o poveste). Arta purcede deci de la un ansamblu — obiect + eveniment — și merge la *descoperirea* structurii sale; mitul pornește de la o structură, cu ajutorul căreia întreprinde *construcția* unui ansamblu — obiect + eveniment.

Dacă această primă observație ne incită să generalizăm interpretarea noastră, a doua ar conduce mai curînd la restrîngerea ei. Este oare adevărat că orice operă de artă constă într-o integrare a structurii și a evenimentului ? Nu se poate spune așa ceva, pare-se, despre această măciucă a băștinașilor *Tlingit* din lemn de cedru, care servește la uciderea peștilor, așezată pe un raft al bibliotecii mele și pe care o privesc în timp ce scriu aceste rînduri (planșa II). Artistul, care a sculptat-o în formă de monstru marin, a dorit ca acest corp al uneltei să se confunde cu corpul animalului, minerul — cu coada lui, și ca proporțiile anatomice, atribuite unei ființe fantastice, să fie astfel încît obiectul să poată *fi* animalul crud care ucide victime neputincioase și în același timp o unealtă de pescuit bine echilibrată, pe care un om o poate mînui cu ușurință și cu care obține rezultate eficace. Totul pare deci structural în această unealtă, care este totodată și o minunată operă de artă: atît simbolismul ei mitic, cît și funcția ei practică. Mai exact spus, obiectul, funcția lui și simbolul lui par a fi suprapuse unul peste altul, formînd un sistem închis în care evenimentul nu are nici o șansă să pătrundă. Poziția, aspectul, expresia monstrului nu datorează nimic împrejurărilor istorice în care artistul a putut să-l zărească „în carne și oase", să-l viseze sau să-i conceapă ideea. S-ar spune mai curînd că ființa lui imuabilă este definitiv fixată într-o materie lemnoasă, a cărei fibră foarte fină îngăduie să se redea toate aspectele lui și într-o întrebuințare pentru care forma lui empirică pare să-l fi predestinat. Or, tot ceea ce s-a spus despre un obiect anumit este valabil și pentru alte produse ale artei primitive: o statuie africană, o mască melaneziană . . . Crezînd că atingem nu numai proprietățile ei fundamentale, dar și pe acelea prin care se stabi-

lește un raport inteligibil între ea și alte moduri de creație, nu vom fi definit oare decît o formă istorică și locală a creației estetice ?

Pentru a depăși această dificultate, este de ajuns — credem — să lărgim interpretarea noastră. Ceea ce, în legătură cu un tablou al lui Clouet, am definit în mod provizoriu ca un eveniment sau un ansamblu de evenimente, ne apare acum sub un unghi mai general: evenimentul nu este decît un mod al contingenței, a cărei integrare (percepută ca necesară) intr-o structură generează emoția estetică și aceasta oricare ar fi tipul de artă luat în considerare. În funcție de stil, de loc, de epocă, această contingență se manifestă sub trei aspecte diferite sau trei momente distincte ale creației artistice (care, de altfel, se pot cumula), și anume, ea se situează la nivelul ocaziei, al execuției, sau al destinației. Numai în primul caz contingența ia formă de eveniment, adică este o contingență exterioară și anterioară actului de creație. Artistul percepe această contingență dinafară: o atitudine, o expresie, o lumină, o situație, al cărei raport sensibil și inteligibil față de structura obiectului afectat de aceste modalități îl sesizează și îl încorporează lucrării sale. Se mai poate însă ca această contingență să se manifeste intrinsec, în cursul execuției, de pildă, în mărimea sau în forma bucății de lemn de care dispune sculptorul, în orientarea fibrelor, în calitatea asperităților, în imperfecțiunea sculelor pe care le folosește, în rezistența pe care o opune materia sau proiectul față de lucrul pe cale de realizare, în incidentele imprevizibile care vor apărea în cursul operației. În sfîrșit, contingența poate fi extrinsecă, ca în primul caz, dar posterioară (iar nu anterioară) actului de creație. E ceea ce se produce ori de cîte ori lucrarea este destinată unei întrebuințări anumite, deoarece artistul își va elabora opera în funcție de modalitățile și de fazele virtuale ale viitoarei sale întrebuințări (și, deci, punîndu-se conștient sau inconștient în locul celui care o va utiliza).

Prin urmare, în cadrul imuabil al unei confruntări dintre structură și accident, procesul de creație artistică va consta, după caz, în căutarea dialogului fie cu *modelul*, fie cu *materia*, fie cu *consumatorul*, ținînd seama mai ales de acel model sau de acea materie al căror mesaj îl anticipează artistul în

timpul lucrării. În linii mari, fiecare eventualitate corespunde unui tip de artă ușor de reperat: prima, artelor plastice din Occident; a doua, artelor zise primitive sau din epoci îndepărtate; a treia, artelor aplicate. Dar a lua aceste atribuții în litera lor, ar însemna o simplificare excesivă. Orice formă de artă comportă toate cele trei aspecte și se deosebește de celelalte numai prin proporțiile lor relative. Este absolut sigur, de pildă, că chiar cel mai academic pictor se lovește de probleme de execuție și că toate artele zise primitive au un îndoit caracter aplicat: mai întîi, fiindcă multe din producțiile lor sînt obiecte tehnice și apoi, fiindcă și acelea dintre creațiile lor care par cele mai ferite de preocupări practice, au o destinație precisă. Se știe în sfîrșit, că și la noi uneltele se pretează la o contemplare dezinteresată.

Cu rezervele menționate, se poate verifica ușor că cele trei aspecte sînt legate funcțional și că predominarea unuia restrînge sau suprimă locul lăsat celorlalte. Pictura așa-zisă cultă este sau se crede a fi eliberată sub dublul raport, al execuției și al destinației. Ea atestă, în exemplele sale cele mai bune, o stăpînire completă a dificultăților tehnice (ce pot fi considerate, de altfel, ca definitiv învinse de la Van der Weyden încoace, după care problemele ce și le-au pus pictorii de atunci nu mai țin decît de fizica distractivă). Totul se petrece la limită, ca și cum cu pînza sa, cu vopselele și cu pensulele sale pictorul ar putea face exact ceea ce îi place. Pe de altă parte, pictorul tinde să facă din opera sa un obiect, care să fie independent de orice contingență și care să aibă o valoare în sine și pentru sine; e ceea ce implică de altfel formula tabloului „de șevalet". Eliberată de contingență dintr-un îndoit punct de vedere, al execuției și al destinației, pictura cultă poate să o treacă deci în întregime pe seama întîmplării, și dacă interpretarea noastră este exactă, ea nu este liberă nici măcar să se dispenseze de contingență. Ea se definește deci ca pictură „de gen", cu condiția de a se lărgi considerabil sensul acestei expresii. Căci, în perspectiva foarte generală în care ne situăm aici, efortul portretistului — fie el chiar Rembrandt — de a fixa pe pînza sa expresia cea mai revelatoare și pînă și gîndurile secrete ale modelului său face parte din același gen ca acela al unui De-

taille, ale cărui compoziții respectă ordinea și ora bătăliei, numărul și locul nasturilor după care se recunosc uniformele fiecărei arme. Și într-un caz și în celălalt — să ni se permită un calambur ireverențios — „ocazia face pe hoț". În cazul artelor aplicate, proporțiile respective ale celor trei aspecte se inversează: aceste arte acordă predominanță destinației și execuției, ale căror contingențe sînt aproximativ echilibrate în specimenele pe care le considerăm cele mai „pure", excluzînd în același timp ocazia, așa cum se vede din faptul că o cupă, un pahar, o împletitură sau o țesătură ne apar ca perfecte cînd valoarea lor practică se dovedește intemporală, corespunzînd pe deplin funcției pentru oameni aparținînd unor epoci și civilizații diferite. Dacă dificultățile de execuție sînt în întregime învinse (cum este cazul cînd execuția este încredințată unor mașini) destinația poate deveni din ce în ce mai precisă și specială, și arta aplicată se transformă în artă industrială; în cazul invers, o numim țărănească sau rustică. În sfîrșit, arta primitivă se situează la antipodul artei culte sau academice, care interiorizează execuția (pe care este sau se crede stăpînă) și destinația (căci „arta pentru artă" este pentru ea însăși propriul ei țel). Prin contrast, arta academică este împinsă să exteriorizeze ocazia (pe care o cere modelului să i-o ofere); astfel, aceasta devine o parte a semnificatului *(signifié)*. Invers, arta primitivă interiorizează ocazia (fiindcă ființele supranaturale, pe care se complace a le reprezenta, au o realitate independentă de împrejurări și intemporală) și exteriorizează execuția și destinația, care devine așadar o parte a semnificantului *(signifiant)*.

Regăsim astfel, pe un alt plan, acel dialog cu materia și cu mijloacele de execuție, prin care am definit meșteșugul. Pentru filozofia artei, problema esențială este de a ști dacă artistul le recunoaște sau nu calitatea de interlocutor. Fără îndoială că li se recunoaște întotdeauna această calitate, dar într-un grad minim în arta prea savantă și într-un grad maxim în arta brută sau naivă, care se apropie de meșteșug, și în ambele cazuri în detrimentul structurii. Totuși, nici o formă de artă n-ar merita acest nume dacă s-ar lăsa captată în întregime de contingențele extrinsece, fie aceea a ocaziei, fie a destinației, căci atunci opera ar coborî la nivel de icoană (suplimentară modelului) sau de

instrument (complementar materiei prelucrate). Chiar arta cea mai savantă, dacă ne emoționează, nu ajunge la acest rezultat decît cu condiția de a opri la timp această risipă a contingenței în folosul pretextului și de a o încorpora operei, conferindu-i acesteia demnitatea unui obiect absolut. Dacă artele arhaice, artele primitive, și perioadele „primitive“ ale artelor culte, sînt singurele care nu îmbătrînesc, ele o datorează tocmai punerii accidentului în serviciul execuției, deci al întrebuințării, pe care ele o vor integrală, a datului brut ca materie empirică a unei semnificații*.

Trebuie, în sfîrșit, să adăugăm că echilibrul dintre structură și eveniment, necesitate și contingență, interioritate și exterioritate e un echilibru precar, permanent amenințat de forțele de atracție care se exercită într-un sens sau altul, după fluctuațiile modei, ale stilului și ale condițiilor sociale generale. Din acest punct de vedere, impresionismul și cubismul apar mai puțin ca două etape succesive de dezvoltare a picturii, decît ca două acțiuni complice — deși ele nu s-au născut concomitent — operînd de conivență pentru a prelungi, prin deformări complementare, un mod de expresie a cărui existență însăși (ne dăm mai bine seama de aceasta astăzi) era grav amenințată. Voga intermitentă a „colajelor“, născute în momentul cînd artizanatul își dădea sufletul, ar putea să nu fie, la rîndul său, decît o transpunere a meșteșugului pe tărîmul scopurilor contemplative. În sfîrșit, accentuarea aspectului evenimențial se poate de asemenea disocia în funcție de moment,

* Continuînd această analiză, pictura non-figurativă s-ar putea defini prin două caractere. Unul, care este comun cu al picturii de șevalet, constă în respingerea totală a contingenței de destinație: tabloul nu este făcut pentru o întrebuințare particulară. Celălalt caracter, care este propriu picturii non-figurative, constă într-o exploatare metodică a contingenței de execuție, din care se pretinde a se face pretextul sau ocazia externă a tabloului. Pictura non-figurativă adoptă „maniere“ în chip de „subiecte“; ea pretinde a da o reprezentare concretă a condițiilor formale ale oricărei picturi. De aici rezultă, în mod paradoxal, că pictura non-figurativă nu creează, așa cum își închipuie, opere tot atît de reale — dacă nu și mai mult — ca și obiectele lumii fizice, ci imitații realiste ale unor modele inexistente. Este o școală de pictură academică, unde fiecare artist se străduiește să reprezinte maniera în care și-ar executa tablourile, dacă întîmplător le-ar picta.

subliniind şi mai mult, în detrimentul structurii (trebuie înţeles, al structurii de acelaşi nivel, căci nu este exclus ca aspectul structural să se restabilească în altă parte şi pe un nou plan), cînd temporalitatea socială (ca la finele secolului al XVIII-lea la Greuze, sau ca în realismul socialist), cînd temporalitatea naturală şi chiar meteorologică (în impresionism).

•

Dacă, în plan speculativ, gîndirea mitică nu este lipsită de analogie cu meşteşugul în planul practic, şi dacă creaţia artistică se plasează la egală distanţă între aceste două forme de activitate şi ştiinţă, jocul şi ritul prezintă între ele relaţii de acelaşi tip.

Orice joc se defineşte prin ansamblul regulilor sale, care face posibil un număr practic nelimitat de partide; ritul însă, care de asemenea se „joacă", seamănă mai curînd cu o partidă privilegiată, reţinută dintre toate partidele posibile, pentru că este singura din care rezultă un anumit tip de echilibru între cele două tabere. Transpunerea este uşor verificabilă în cazul indigenilor Gahuku-Gama din Noua Guinee, care au învăţat fotbal, dar care joacă mai multe zile de-a rîndul atîtea partide de cîte este nevoie pentru ca să se echilibreze exact cele pierdute şi cele cîştigate de către fiecare tabără (Read, p. 429), ceea ce înseamnă a trata un joc ca pe un rit.

Se poate spune acelaşi lucru despre jocurile care se desfăşurau la indienii Fox cu ocazia ceremoniilor de adopţiune al căror scop era de a înlocui o rudă moartă prin una vie şi a îngădui astfel plecarea definitivă a sufletului defunctului*. Riturile funerare ale indienilor Fox par într-adevăr inspirate de grija majoră de a se debarasa de morţi şi de a împiedica ca aceştia să se răzbune pe cei vii pentru amărăciunea şi regretele pe care le resimt de a nu se mai afla printre ei. Filozofia indigenă se afirmă deci în mod hotărît de partea celor vii: „Moartea este grea, dar mai grea decît moartea este durerea".
Originea morţii se trage din nimicirea, de către puterile

* Cf. mai jos, pp. 387—380 notă.

supranaturale, a celui mai tînăr dintre cei doi frați mitici, care joacă rolul de eroi culturali la toți băștinașii Algonkin. Nimicirea, însă nu era încă definitivă; fratele cel mare a făcut-o definitivă, respingînd, cu toată durerea sa, cererea fantomei care voia să-și reia locul printre cei vii. Urmînd acest exemplu, oamenii vor trebui să se arate fermi față de morți; cei vii îi vor face pe aceștia să înțeleagă că, murind, n-au pierdut nimic, căci vor primi regulat ofrande de tutun și de hrană; în schimb, se așteaptă de la ei, ca, drept compensație, pentru că amintesc celor vii de realitatea morții și pentru amărăciunea pe care le-o produc prin decesul lor, să le garanteze o viață îndelungată, veșminte și hrană: „De acum înainte, morții sînt cei care aduc belșugul", comentează informatorul indigen, „și ei (indienii) trebuie să-i încînte *(coax them)* în acest scop" (Michelson [*I*], pp. 369, 407).

Or, riturile de adopțiune, care sînt indispensabile pentru a determina sufletul mortului să se ducă definitiv în lumea de apoi, unde își va asuma rolul de spirit protector, sînt însoțite de obicei de competiții sportive, de jocuri de îndemînare sau de noroc, între tabere constituite conform unei diviziuni ad-hoc în două jumătăți: Tokan de o parte, Kicko de cealaltă, spunîndu-se în mod expres, de nenumărate ori, că jocul opune pe cei vii celor morți, ca și cum cei vii ofereau defunctului, înainte de a se debarasa definitiv de el, consolarea unei ultime partide. Dar din această asimetrie principială dintre cele două tabere reiese automat că rezultatul este dinainte hotărît:

> „Iată ce se petrece la jocul cu mingea. Dacă omul (defunctul) pentru care se celebrează ritul de adopțiune era un Tokana, Tokanagii cîștigă partida. Kickoagii nu o pot cîștiga. Și dacă serbarea are loc pentru o femeie Kicko, cîștigă Kickoagii, iar Tokanagii sînt acei ce nu pot cîștiga" (Michelson [*I*], p. 385).

Și, de fapt, care este realitatea? În marele joc biologic și social ce se desfășoară continuu între vii și morți, este clar că singurii cîștigători sînt cei vii. Dar în mod simbolic (pe care nenumărate mituri îl descriu ca real) a cîștiga la joc înseamnă

a „ucide" adversarul — aşa cum o confirmă întreaga mitologie nord-americană. Impunînd totdeauna succesul taberei morţilor, se dă aşadar acestora iluzia că ei sînt adevăraţii vii şi că adversarii lor sînt morţi, de vreme ce ei îi „ucid". Sub aparenţa de a se juca cu morţii, aceştia sînt păcăliţi şi legaţi. Structura formală a ceea ce, la prima vedere, ar putea să apară ca o competiţie sportivă, este similară în toate privinţele cu aceea a unui ritual pur, aşa cum este Mitawit sau Midewiwin al aceloraşi populaţii algonkine, unde neofiţii se lasă, simbolic, ucişi de către morţi, al căror rol îl *joacă* cei iniţiaţi, în scopul de a obţine un supliment de viaţă reală cu preţul unei morţi simulate. În ambele cazuri, moartea este uzurpată, dar numai pentru a fi păcălită.

Jocul apare deci ca *disjunctiv:* el sfîrşeşte prin a crea o distanţă diferenţială între jucători individuali sau între tabere, pe care la început nimic nu le desemna ca inegale. Totuşi, la sfîrşitul partidei, ei se vor împărţi în cîştigători şi învinşi. În mod simetric şi invers, ritualul este *conjunctiv,* căci el instituie o uniune (s-ar putea spune aici o comuniune) sau, în orice caz, o relaţie organică între două grupuri (care, la limită, se confundă unul cu personajul oficiantului, celălalt cu colectivitatea credincioşilor) şi care la început erau despărţite. În cazul jocului, simetria este deci dinainte aranjată, şi este structurală, deoarece decurge din principiul că regulile jocului sînt aceleaşi pentru ambele tabere. Asimetria însă este provocată; ea decurge inevitabil din contingenţa evenimentelor, indiferent dacă acestea ţin de intenţie, de întîmplare sau de talent. În cazul ritualului, este invers: între profan şi sacru, credincioşi şi oficiant, morţi şi vii, iniţiaţi şi neiniţiaţi etc., se stabileşte o asimetrie preconcepută şi postulată, şi „jocul" constă în a face ca toţi participanţii să treacă de partea partidei cîştigătoare, cu ajutorul evenimentelor a căror natură şi ordonare au un caracter cu adevărat structural. Ca şi ştiinţa (cu toate că şi în acest caz, atît pe plan speculativ, cît şi pe plan practic), jocul produce evenimente pornind de la o structură; se înţelege aşadar, de ce jocurile de competiţie prosperă în societăţile noastre industria

le, în timp ce riturile și miturile, ca și în cazul meșteritului (pe care aceste societăți industriale nu-l mai tolerează, decît ca *hobby* sau ca trecere de timp), descompun și recompun ansambluri evenimențiale (pe plan psihic, sociologic-istoric sau tehnic), servindu-se de ele ca de piese indestructibile, în vederea unor aranjamente structurale, ținînd loc, alternativ, de scopuri și de mijloace.

CAPITOLUL II

Logica clasificărilor totemice

Există, desigur, ceva paradoxal în ideea unei logici ai cărei termeni constau în frînturi și fragmente, vestigii de procese psihologice sau istorice și, ca atare, lipsite de necesitate. Cine spune logică, spune totuși instaurarea unor relații necesare; dar cum s-ar putea stabili asemenea relații între termeni care n-au fost de loc sortiți să îndeplinească această funcție? Propozițiile nu se pot înlănțui în mod riguros, decît dacă termenii lor au fost în prealabil definiți fără echivoc. Nu cumva, în paginile precedente, ne-am asumat sarcina imposibilă de a descoperi condițiile unei necesități *a posteriori?*

Dar, în primul rînd, aceste frînturi și aceste fragmente nu se prezintă ca atare decît în fața istoriei care le-a produs și nu din punctul de vedere al logicii la care servesc. Ele pot fi numite eteroclite numai în raport cu conținutul, căci, în privința formei, există între ele o analogie pe care exemplul cu meșteșugul a permis să o definim. Această analogie constă în încorporarea, în însăși forma lor, a unei oarecare doze de conținut, care este aproximativ egală pentru toate. Imaginile semnificante ale mitului, materialele meșteșugarului, sînt elemente ce pot fi definite printr-un dublu criteriu: *ele au servit* drept cuvinte ale unui discurs pe care reflecția mitică îl „demontează", ca și meșteșugarul care îngrijește pinioanele unui vechi deșteptător demontat, și *ele pot încă servi* în același scop sau într-un scop diferit, dacă sînt deviate de la funcția lor inițială.

În al doilea rînd, nici imaginile mitului, nici materialele meșteșugarului nu provin din devenire pură. Rigoarea, care pare să le lipsească atunci cînd le observăm în momentul noii lor întrebuințări, ele au posedat-o odinioară, cînd făceau parte din

alte ansambluri coerente. Mai mult, ele o posedă mereu, în măsura în care nu sînt materiale brute, ci produse prelucrate: termeni ai limbajului sau, în cazul meșteșugului, termeni ai unui sistem tehnologic, deci expresii condensate ale unor raporturi necesare, ale căror constrîngeri își vor repercuta, în diverse feluri, ecoul, pe fiecare dintre palierele lor de utilizare. Necesitatea lor nu este simplă și univocă; ea există totuși ca invarianță de ordin semantic sau estetic, ce caracterizează grupul transformațional la care ele se pretează, și care, precum am văzut, nu erau nelimitate.

Această logică operează întrucîtva în felul caleidoscopului, instrument care conține deopotrivă frînturi și fragmente cu ajutorul cărora se realizează aranjamente structurale. Fragmentele au rezultat dintr-un proces de sfărîmare și de distrugere, contingent în sine, sub rezerva însă ca produsele sale să prezinte între ele anumite omologii: de mărime, de intensitate a culorilor, de transparență. Ele nu mai au existență proprie în raport cu obiectele manufacturate, care rosteau un „discurs" ale cărui indefinisabile resturi au devenit; dar, sub un alt raport, ele trebuie să aibă în suficientă măsură o existență proprie, pentru a participa în mod util la formarea uneia de tip nou. Această existență constă în aranjamente în care, prin-tr-un joc de oglinzi, imaginile sînt echivalente cu obiectele, adică în care semnele ocupă locul unor lucruri semnificate; aceste aranjamente actualizează posibilități, al căror număr, chiar dacă este foarte ridicat, nu este totuși nelimitat, deoarece e în funcție de dispozitivele și de echilibrele realizabile între corpuri al căror număr este el însuși finit; în sfîrșit, și mai ales, aceste aranjamente generate de întîlnirea dintre evenimente contingente (rotirea instrumentului de către observator) și o lege (aceea care stă la baza construcției caleidoscopului și care corespunde elementului invariant al constrîngerilor de care am vorbit adineauri), proiectează modele de inteligibilitate oarecum prealabile, de vreme ce fiecare aranjament se poate exprima sub formă de relații riguroase între părțile sale, și aceste relații n-au alt conținut decît aranjamentul însuși, căruia, în experiența observatorului, nu-i corespunde nici un obiect (cu toate că s-ar putea ca, sub acest aspect, unele structuri obiec-

tive, ca de exemplu acelea ale cristalelor de zăpadă sau ale anumitor tipuri de radiolare și de diatomee, să fie revelate observatorului care nu le-ar fi văzut niciodată, înaintea suportului lor empiric).

•

Așadar, să admitem că o asemenea logică concretă este posibilă. Rămîne acum să definim caracterele sale și felul în care ele se manifestă în cursul observației etnografice, care le sesizează sub un îndoit aspect, afectiv și intelectual.

Ființele cărora gîndirea indigenă le conferă semnificație, sînt percepute ca și cum ar prezenta o anumită înrudire cu omul. Indigenii Ojibwa cred într-un univers de ființe supranaturale:

> „... dar, numind aceste ființe supranaturale, se falsifică oarecum gîndirea indienilor. Întocmai ca și omul, ele aparțin ordinii naturale a universului, căci seamănă cu omul prin faptul că sînt înzestrate cu inteligență și emoție. La fel ca și omul, aceste ființe sînt masculi sau femele și unele pot avea o familie. Unele sînt legate de locuri precise, altele se deplasează liber și au, față de indieni, atitudini amicale sau ostile“ (J a n n e s s 2, p. 29).

Alte observații subliniază că acest sentiment de identificare este mai profund decît noțiunea deosebirilor:

> „Sentimentul de unitate pe care îl încearcă hawaianul față de aspectul viu al fenomenelor indigene, adică față de duhuri, zei și persoane considerate ca suflete, nu poate fi corect descris drept un raport, și mai puțin încă prin termeni ca: simpatie, empatie, anormal, supranormal, nevrotic, sau mistic ori magic. El nu este „extrasenzorial“, căci este în parte de ordinul sensibilității, iar în parte străin de aceasta. El ține de conștiința normală...“ (H a n d y și P u k u i, p. 117).

Indigenii înșiși au uneori sentimentul acut al caracterului „concret“ al cunoștințelor lor și le opun cu energie acelora ale albilor.

„Noi știm ce fac animalele, care sînt trebuințele castorului, ale ursului, ale somonului și ale altor creaturi, pentru că odinioară oamenii se căsătoreau cu ele și au dobîndit aceste cunoștințe de la soțiile lor animale... Albii au trăit puțin timp în acest ținut și nu știu mare lucru despre animale; noi, noi însă sîntem aici de mii de ani și este mult de atunci, de cînd animalele înseși ne-au instruit. Albii înseamnă totul într-o carte ca să nu uite; strămoșii noștri, însă, au luat în căsătorie animalele, au învățat toate obiceiurile lor și au transmis aceste cunoștințe din generație în generație" (J e n n e s s 3, p. 540).

Această știință, dezinteresată și atentă, afectuoasă și tandră, dobîndită și transmisă într-un climat conjugal și filial, este descrisă cu o atît de nobilă simplitate, încît pare de prisos să evocăm în această privință ipotezele bizare inspirate unor filozofi de o viziune prea teoretică asupra dezvoltării cunoștințelor umane. Nimic nu solicită aici intervenția unui pretins „principiu de participare", nici chiar a unui misticism îmbîcsit de metafizică, pe care noi nu-l mai percepem decît prin prisma deformantă a religiilor instituite.

Condițiile practice ale acestei cunoașteri concrete, mijloacele și metodele ei, valorile afective care o impregnează, toate acestea se găsesc și pot fi observate în preajma noastră, la acei dintre contemporanii noștri pe care gusturile și meseria lor îi pun, față de animale, într-o situație care, *mutatis mutandis*, este apropiată, în măsura în care civilizația noastră o permite, de cea care era proprie tuturor popoarelor de vînători, anume: personalul circului și angajații grădinilor zoologice. În această privință, după mărturiile indigene pe care le-am citat, nimic nu este mai instructiv decît istorisirea de către directorul grădinilor zoologice din Zürich a primei sale întîlniri între patru ochi — dacă se poate spune așa — cu un delfin. După ce menționează „o privire exagerat de omenească, bizarul orificiu respirator, textura netedă și consistența ceroasă a pielii, cele patru rînduri de dinți ascuțiți în gură avînd formă de cioc", autorul descrie astfel emoția sa:

„*Flippy* n-avea nimic dintr-un peşte şi cînd, la o distanţă sub un metru, fixa asupra ta privirea lui vioaie, cum să nu te întrebi dacă era într-adevăr un animal? Atît de neprevăzută, atît de stranie, atît de complet misterioasă era această creatură, încît erai tentat să vezi în ea o ființă vrăjită. Din păcate, creierul zoologului nu putea să o disocieze de certitudinea rece, aproape dureroasă în această împrejurare, că în termeni ştiinţifici, nu era aici decît un *Tursiops truncatur*..." (H e d i g e r, p. 138).

Asemenea cuvinte, sub pana unui om de ştiinţă, ar fi de ajuns să arate, dacă ar mai fi nevoie, că ştiinţa teoretică nu este incompatibilă cu sentimentul, că cunoaşterea poate fi în acelaşi timp obiectivă şi subiectivă, în sfîrşit, că raporturile concrete dintre om şi celelalte vieţuitoare colorează uneori cu nuanţele lor afective (ele înseşi fiind o emanaţie a acestei identificări primitive, în care Rousseau a văzut cu atîta profunzime condiţia solidară a oricărei gîndiri şi a oricărei societăţi) întregul univers al cunoaşterii ştiinţifice, mai ales în civilizaţiile a căror ştiinţă este în întregime „naturală". Dar dacă taxinomia şi prietenia tandră pot face casă bună în conştiinţa zoologului, nu este cazul de a se invoca alte principii anume pentru a explica întîlnirea acestor două atitudini în gîndirea popoarelor zise primitive.

•

Proporţiile şi caracterul sistematic al clasificărilor indigene din Sudan au fost stabilite, după Griaule, de către Dieterlen şi Zahan. Dogonii împart vegetalele în 22 de familii principale, dintre care unele sînt subîmpărţite în 11 subgrupe. Cele 22 de familii, enumerate în ordinea cuvenită, se repartizează în două serii, compuse, una — din familii de rang impar, cealaltă — din familii de rang par. În prima, care simbolizează naşterile unice, plantele zise masculi şi femele sînt asociate respectiv cu anotimpul ploios şi cu anotimpul secetos; în a doua, care simbolizează naşterile gemelare, există aceeaşi relaţie, însă inversată. De asemenea, fiecare familie este repartizată într-una din

următoarele trei categorii: arbore, arbust, iarbă*; în sfîrşit, fiecare familie corespunde cu o parte a corpului, o tehnică, o clasă socială, o instituţie (D i e t e r l e n I, 2).

Cînd au fost aduse din Africa pentru prima oară, faptele de acest gen au provocat surprindere. Totuşi, forme de clasificare foarte apropiate au fost descrise de foarte multă vreme în America, ele fiind acelea care au inspirat lui Durkheim şi Mauss un eseu celebru. Recomandîndu-l cititorului, vom adăuga cîteva exemple la acelea deja cuprinse în el.

Indienii Navaho, care se proclamă ei înşişi „mari clasificatori", împart vieţuitoarele în două categorii, după cum sînt sau nu dotate cu grai. Fiinţele necuvîntătoare cuprind animalele şi plantele. Animalele se împart în trei grupe: „alergătoare", „zburătoare" sau „tîrîtoare"; fiecare grupă este, la rîndul ei, fracţionată printr-o dublă împărţire: aceea dintre „călători pe uscat" şi „călători pe apă", de o parte, iar pe de altă parte aceea dintre „călători de zi" şi „călători de noapte". Decupajul „speciilor" obţinute prin această metodă, nu este totdeauna acelaşi cu cel al zoologiei. Se întîmplă astfel ca păsări grupate în perechi pe baza unei opoziţii: mascul/femelă, să aparţină de fapt aceluiaşi sex, dar unor genuri diferite, căci asocierea este bazată, pe de o parte, pe mărimea lor relativă, pe de altă parte, pe locul lor în clasificarea culorilor şi pe funcţia care le este atribuită în magie şi în ritual (R e i c h a r d I, 2)**. Taxinomia indigenă însă este adesea destul de precisă şi lipsită de echivoc pentru a permite unele identificări; aşa este cea făcută acum abia cîţiva ani, cînd „Musca mare", evocată în mituri, a fost identificată cu o tachnidă, *Hystricia pollinosa*.

Plantele sînt numite în funcţie de trei caractere: sexul pre-

* La tribul Peul: plante cu trunchi vertical, plante agăţătoare, plante tîrîtoare, subîmpărţite respectiv în vegetale cu ghimpi sau fără ghimpi, cu scoarţă sau fără scoarţă, cu fructe sau fără fructe (H a m p a t é B a şi D i e t e r l e n, p. 23). Pentru o clasificare tripartită de acelaşi tip în Filipine („lemn", „liană", „iarbă"), cf. C o n k l i n I, pp. 92—94; şi în Brazilia, la indigenii Bororo („arbori" = pămînt; „liane" = aer; „ierburi de mlaştină" = apă), cf. C o l b a c c h i n i, p. 202.

** Spre deosebire de indigenii Canela din Brazilia care, „în toate cazurile controlate, s-au dovedit a fi informaţi asupra dimorfismului sexual" (V a n z o l i n i, p. 170).

supus, calitățile medicinale și aspectul vizual sau tactil (spinos, lipicios etc.). O a doua tripartiție, după mărime (mare, mijlocie, mică), verifică fiecare din caracterele precedente. Această taxinomie este omogenă în întreaga rezervație, adică pe circa 7 000 000 de hectare, în ciuda dispersării pe un teritoriu așa de vast a celor 60 000 de locuitori ai săi (Reichard, Wyman și Harris, Vestal, Elmore).

Fiecare animal sau plantă corespunde cu un element natural, el însuși variabil după riturile indigenilor Navaho, a căror extremă complexitate este cunoscută. Astfel, în „ritualul silexului cioplit" *(Flint-Chant)* se relevă următoarele corelații: cocor-cer; „pasărea roșie" — soare; vultur — munte; erete — stîncă; „pasărea albastră — arbore; pasărea-muscă — plantă; un coleopter *(corn-beetle)* — pămînt; bîtlan — apă (Haile).

Ca și indigenii Zuni, care au reținut în mod deosebit atenția lui Durkheim și a lui Mauss, indigenii Hopi clasifică ființele și fenomenele naturale pe baza unui vast sistem de corespondențe. Adunînd observațiile disparate ale diverșilor autori, se obține tabelul următor care, fără nici o îndoială, nu este decît o modestă părticică dintr-un sistem total din care lipsesc multe elemente (v. pag. urm.).

Astfel de corespondențe sînt recunoscute și de populații a căror structură socială este mult mai slabă decît aceea a populației Pueblo: eschimosul, sculptor de somoni, folosește, pentru a reprezenta fiecare specie, lemnul a cărui culoare se aseamănă cel mai mult cu aceea a cărnii: „Toate lemnele sînt somon" (Rasmussen, p. 198).

Ne-am mărginit la cîteva exemple, printre multe altele, și ele ar fi fost și mai numeroase dacă prejudecățile privind simplitatea și firea necioplită a „primitivilor" nu i-ar fi abătut pe etnologi, în multe cazuri, de la culegerea informațiilor asupra sistemelor de clasificare conștiente, complexe și coerente, a căror existență li s-a părut incompatibilă cu un nivel economic și tehnic foarte scăzut, ceea ce i-a făcut să tragă prea grăbit concluzia unui nivel intelectual echivalent. Noi începem abia acum să bănuim că unele observații vechi, datorite unor cercetători pe cît de rari, pe atît de perspicace — cum a fost Cushing — nu țin de aceste cazuri excepționale, ci vădesc

	NORD—VEST	SUD—VEST	SUD—EST	NORD—EST	ZENIT	NADIR
CULORI	galben	albastru-verde	roșu	alb	negru	multicolor
ANIMALE	puma	urs	pisică sălbatică	lup	vultur	șarpe
PĂSĂRI	oriol	pasărea albastră *(Sialia)*	papagal	coțofană	rîndunică	silvia cu cap negru
ARBORI	pinul lui Douglas	pin alb	salcie roșie	plop tremurător	—	—
TUFIȘURI	„Green rabbit-brush“ *(Chrysothamnus)*	Sage-brush“ *(„Artemisia“)*	„Cliff rose“ *(Cowania Stansburiana)*	„Gray rabbit-brush“ *(Chrysothamnus)*		
FLORI	„mariposa Lily *(Calochortus)*	picior de ciocîrlie *(Delphinium)*	*(Castilleja)*	*(Anogra)*		
PORUMB	galben	albastru	roșu	alb	purpuriu	dulce
FASOLE	fasole verde *(Phaseolus vulg.)*	fasole *(Phas. vulg.)*	fasole mică	lima *(Phaseolum lunatus)*	diverse	

fasolele sînt în plus subîmpărțite în:

			albă	albastră
			gri	roșie
deschisă	deschisă	albă	galbenă	roz
neagră	galbenă	neagră	roșie	etc.
roșie	brună	pestriță	neagră	

forme de cunoaştere şi de gîndire extrem de răspîndite în societăţile zise primitive. Din faptul arătat reiese că imaginea tradiţională pe care ne-o făceam despre acestă primitivitate trebuie să se schimbe. Niciodată şi nicăieri, „sălbaticul" n-a fost, fără îndoială, acea fiinţă abia ieşită din condiţia animală, dominată de nevoile şi instinctele sale, aşa cum ne-am complăcut prea adesea să ne-o închipuim, şi nici acea conştiinţă dominată de afectivitate şi înecată în confuzie şi în participaţie. Exemplele citate, şi altele ce li s-ar fi putut adăuga, pledează în favoarea unei gîndiri deprinse cu toate exerciţiile speculaţiei, apropiată de aceea a naturaliştilor şi a ermeticilor antichităţii şi evului mediu: Galen, Pliniu, Hermes Trismegistul, Albert cel Mare... Din acest punct de vedere, clasificările „totemice" sînt probabil mai puţin deosebite decît s-ar părea de emblematismul vegetal al grecilor şi al romanilor, exprimat prin cununi de măslin, de stejar, de laur, de ţelină etc., sau de acela care se practica încă în biserica medievală, cînd la diferite sărbători, se presăra în strană, după caz, fîn, stuf, iederă sau nisip.

Studiile consacrate plantelor medicinale, legate de astrologie distingeau 7 plante planetare, 12 ierburi asociate cu semnele zodiacului, 36 de plante atribuite decanilor şi horoscoapelor. Primele, pentru a fi eficace, trebuiau să fie culese într-o anumită zi şi la o anumită oră, precizate pentru fiecare: duminică pentru alun şi măslin; luni pentru vîrnanţ, trifoi, bujor, cicoare; marţi pentru verbină; miercuri pentru brebenel; joi pentru verbină, brebenel, bujor, drob şi cinci-degete, dacă erau destinate unor folosinţe medicinale; vineri pentru cicoare, mătrăgună şi verbină, folosite la descîntece; sîmbătă pentru cruciată şi pătlagină; la Teofrast se găseşte chiar un sistem de corespondenţe între plante şi păsări, în care bujorul este asociat ciocănitoarei, albăstriţa — lui triorchis şi şoimului, spînzul negru — vulturului.

Toate acestea, pe care le atribuim bucuros unei filozofii naturale îndelung elaborate de către specialişti, ei înşişi moştenitori ai unei tradiţii milenare, se regăsesc cu mare exactitate în societăţile exotice. Indienii Omaha consideră că una din deosebirile majore dintre albi şi ei constă în faptul că „indienii

nu culeg florile", ceea ce trebuie înțeles — de plăcere; într-adevăr „plantele au întrebuințări sacre, cunoscute numai de stăpînii lor tainici". Chiar săpunărița *(soapweed)*, pe care fiecare o folosește la baia de aburi, pentru tratarea durerilor de dinți, de urechi și a reumatismelor, era culeasă ca și cum ar fi fost o rădăcină sacră:

> „în gaura lăsată de rădăcină se depunea o priză de tutun, uneori și un cuțit și cîteva monede, iar culegătorul făcea o scurtă rugăciune: am luat ceea ce mi-ai dat și ți le las pe acestea. Doresc să am o viață lungă și nici o nenorocire să nu lovească pe ai mei și pe mine" (Fortune I, p. 175).

Cînd un vrăjitor-vraci din estul Canadei adună rădăcini, frunze sau coji de plante medicinale, el nu uită să-și cîștige sufletul plantei, depunînd la piciorul ei o mică ofrandă de tutun, căci este convins că fără ajutorul sufletului, „corpul" plantei n-ar avea singur nici o eficacitate (Jenness I, p. 60).

Indigenii Peul din Sudan clasifică vegetalele în serii, fiecare în legătură cu o zi a săptămînii și cu una din cele opt direcții cardinale:

> „Planta ... trebuie să fie colectată în funcție de aceste diverse clasificări ... Coajă, rădăcină, frunze sau fructe trebuie extrase în raport cu ziua lunii selenare, căreia îi corespunde vegetala, invocîndu-se *larul*, „duhul păzitor" al turmelor, care este în legătură cu secvența lunii și în funcție de poziția soarelui. Astfel, *silatigi*, dînd instrucțiunile sale, va spune de exemplu: „Pentru a face cutare lucru, vei lua frunza unei plante agățătoare cu spini și fără coajă, în cutare zi, cînd soarele se va găsi în cutare poziție, privind spre cutare punct cardinal, invocînd cutare *lar*" (Hampaté Ba și Dieterlen, p. 23).

•

Clasificările indigene nu sînt numai metodice și bazate pe cunoștințe teoretice solid construite. Se mai întîmplă ca ele

să fie comparabile, din punct de vedere formal, cu acelea pe care zoologia și botanica continuă să le folosească.

Indienii Aymara din platoul bolivian, descendenți poate din legendarii Colla, cărora li s-ar datora marea civilizație Tiahuanaco, sînt experimentatori pricepuți în conservarea produselor alimentare într-un asemenea grad, încît imitînd direct tehnicile lor de deshidratare, armata americană a putut, în cursul ultimului război, să reducă cantitatea de pireu de cartofi suficientă pentru o sută de prînzuri, la volumul unor cutii de ghete. Ei au fost în același timp agronomi și botaniști care au dezvoltat, *mai mult* decît s-a făcut vreodată, cultura și taxinomia genului *Solanum*, a cărui importanță pentru acești indieni se explică prin faptul că locuiesc la altitudini de peste 4 000 m, unde porumbul nu ajunge la maturitate.

Varietățile pe care le deosebește vocabularul indigen depășesc numărul de 250 și au fost, desigur, mai numeroase în trecut. Această taxinomie operează cu ajutorul unui termen descriptiv pentru fiecare varietate, căruia i se adaugă un adjectiv modificator pentru fiecare subvarietate. Astfel, varietatea *imilla*, „fată tînără", este subîmpărțită, fie după culoare: neagră, albastră, albă, roșie, sîngerie..., fie după alte caractere: ierboasă, insipidă, ovoidă etc. Există aproximativ 22 de varietăți principale astfel subîmpărțite, la care se adaugă, în plus, o dihotomie generală care desparte varietățile și subvarietățile după cum sînt comestibile, imediat după fierbere sau numai după o serie de congelări și fermentări alternative. O taxinomie binomială se inspiră aproape întotdeauna din criterii cum sînt forma (plată, groasă, în spirală, în paletă de cactus, în bulgăre, în ou, în limbă de bou etc.), textura (făinoasă, elastică, cleioasă etc.), „sexul" (fată sau băiat) (L a B a r r e).

Un biolog profesionist arată cîte erori și confuzii, dintre care unele au fost îndreptate abia recent, ar fi putut fi evitate dacă vechii călători ai fi acordat încredere taxinomiilor indigene, în loc de a improviza pe de-a-ntregul altele, rezultatul a fost că 11 autori au atribuit același nume științific, *Canis azarae*, la 3 genuri distincte, la 8 specii și la 9 subspecii diferite, sau dimpotrivă, au impus mai multe nume aceleiași varietăți din aceeași specie. Guaranii din Argentina și din Paraguay operau,

din contră, metodic, cu termeni simpli, binomi și trinomi, deosebind astfel, de exemplu, între feline, forme de talie mare, de talie mică și de talii intermediare: *dyagua eté* este marea felină prin excelență, *mbarakadya eté,* mica pisică sălbatică, tot prin excelență. *Mini* (mic) printre *dyagua* (mare) corespunde cu *guasu* (mare) printre *chivi,* feline de talie intermediară:

> „În general, se poate spune că denumirile indigenilor guarani formează un sistem bine conceput și — *cum grano salis* — oferă o oarecare asemănare cu nomenclatura noastră științifică. Acești indieni primitivi nu lăsau la voia întîmplării denumirea obiectelor naturii, ci adunau sfatul tribului pentru a stabili termenii care corespundeau cel mai bine caracterelor speciilor, clasînd cu multă exactitate grupele și subgrupele... Păstrarea amintirii termenilor indigeni ai faunei unui ținut nu este numai un act de pietate și de onestitate, ci este și o datorie științifică" (D e n n l e r, pp. 234 și 244).

Pe o mare parte a peninsulei York, în Australia septentrională, hrana se deosebește în „vegetală" și „animală", cu ajutorul a 2 morfeme speciale. Tribul Wik Munkan, stabilit în valea și estuarul Areașului, pe coasta de vest, procedează la o diviziune și mai subtilă, adăugînd prefixul *mai* fiecărui nume de plantă sau de hrană care provine din ea și prefixul *min* fiecărui nume de animal, de bucată de carne sau de hrană de origine animală. Tot astfel, *yukk* servește de prefix pentru orice nume de arbore sau termen desemnînd un băț, o bucată de lemn sau un obiect lucrat din lemn; prefixul *koi,* pentru toate felurile de fibre și corzi; *wakk,* pentru ierburi, *tukk,* pentru șerpi, *kämpän* și *wank* pentru coșuri, după cum sînt împletite din paie sau din sfoară. În sfîrșit, același tip de construcție nominală cu prefixul *ark,* permite a se deosebi formele peisajului și asocierea acestor forme cu un tip sau altul de floră sau de faună: *ark tomp,* plajă; *ark tomp nintän,* zonă de dune înapoia plajelor; *ark pint'l,* cîmpie de coastă cu mlaștini sărate etc.:

> „Indigenii au un simț ascuțit al arborilor caracteristici, al tufișurilor și ierburilor proprii fiecărei «asociații vegetale» — înțelegînd această expresie în sensul ei ecologic. Ei sînt în stare să enumere, cu cele mai multe detalii și fără nici o ezitare, arborii proprii fiecărei asociații, genul de fibre și de rășină, ierburile, materiile prime pe care și le procură din acestea, precum și mamiferele și păsările care frecventează fiecare tip de așezare. Într-adevăr, cunoștințele lor sînt atît de precise și atît de amănunțite, încît știu numele pînă și ale tipurilor de tranziție... Pentru fiecare asociație, informatorii mei descriau, fără să ezite, evoluția sezonieră a faunei și a resurselor alimentare."

În materie de zoologie și botanică, taxinomia indigenă permite să se diferențieze genurile, speciile și varietățile: mai' watti'yi *(Dioscorea transversa)* — mai' kä'arra *(Dioscorea sativa* var. *rotunda,* Bail.); yukk putta *(Eucalyptus papuana)* — yukk pont' (E. *tetrodonta);* tukk pol *(Python spilotes)* — tukk oingorpän (P. *amethystinus);* min pänk *(Macropus agilis)* — min ko' impia (M. *rufus)* — min lo'along (M. *giganteus)* etc. Nu este deci exagerat a spune, cum face autorul acestor observații, că împărțirea plantelor și a animalelor, ca și a alimentelor și materiilor prime care derivă din ele, oferă o anumită asemănare cu o clasificare linnéană simplă (Thomson, pp. 165—167).

•

Față de atîta precizie și minuțiozitate, începem să regretăm că orice etnolog nu este totodată și mineralog, botanist, zoolog și chiar astronom... Căci nu numai australienilor și sudanezilor, ci tuturor sau aproape tuturor popoarelor indigene li se poate aplica remarca lui Reichard cu privire la indigenii Navaho:

> „Întrucît ei consideră toate lucrurile din univers esențiale pentru bunăstarea lor, clasificarea naturală devine o problemă capitală a studiilor religioase și cere cea mai

mare atenție din punctul de vedere al taxinomiei. Ne-ar trebui o listă cu termenii englezești, științifici (latini) și navaho, ai tuturor plantelor, tuturor animalelor (mai ales păsări, rozătoare, insecte și viermi), ai minereurilor și rocilor, ai scoicilor, ai stelelor..." (Reichard I, p. 7).

Într-adevăr, pe zi ce trece se confirmă mai mult că pentru o interpretare corectă a miturilor și riturilor, și chiar pentru interpretarea lor din punct de vedere structural (care ar fi greșit să se confunde cu o simplă analiză formală), este indispensabilă identificarea precisă a plantelor și a animalelor care sînt menționate sau utilizate în ele direct sub formă de fragmente ori rămășițe. Să dăm două asemenea exemple, unul luat din botanică, celălalt din zoologie.

În toată sau în aproape toată America de Nord, planta numită salvie *(sage, sage-brush)* joacă un rol capital în ritualurile cele mai diverse, fie singură, fie asociată și opusă altor plante: *Solidago*, *Chrysothamnus*, *Gutierrezia*. Lucrul acesta rămîne anecdotic și arbitrar atîta timp cît nu sîntem informați asupra naturii precise a „salviei" americane, care nu este o labiată, ci o compozită. De fapt termenul specific american acoperă mai multe varietăți de pelin *(Artemisia)*, de altfel meticulos deosebite de către nomenclaturile indigene și afectate fiecare unor funcțiuni rituale diferite. Această identificare, completată cu o anchetă privind farmacopeea populară, demonstrează că în America de Nord, ca și în Lumea Veche, varietățile de pelin sînt plante cu conotație feminină, lunară și nocturnă, folosite mai ales în tratamentul dismenoreei și al nașterilor grele*. O cercetare similară, privind cealaltă grupă vegetală, arată că este vorba de specii sinonime sau asimilate de gîndirea indigenă, din cauza florilor lor galbene și a folosirii lor tinctoriale și medicinale (pentru a îngriji tulburările căilor urinare, adică ale aparatului genital masculin). Avem deci un

* În vechiul Mexic, *Artemisia* pare să fi avut, de asemenea, o conotație feminină, căci femeile se împodobeau cu ea pentru dansurile de la serbările din iunie, în onoarea zeiței Huixtociuatl (Reko, pp. 39, 75; Anderson și Dibble, pp. 88—89). Pentru tot ce privește etno-botanica nahuatl, cf. Paso y Troncoso.

Fig. 1.
Artemisia frigida
(după C. *Ledebour,*
Icones Plantarum, Londra,
Paris, 1834. Biblioteca
Muzeului Național
de Istorie Naturală).



ansamblu, simetric și invers față de cel precedent, cu o conotație masculină, solară, diurnă. De aici rezultă, că în primul rînd, caracterul sacru aparține perechii semnificante, mai curînd decît fiecărei plante sau tipului de plantă considerat izolat. Pe de altă parte, acest sistem, care reiese în mod explicit din analiza anumitor ritualuri, cum este acela al vînătorii de vulturi a indigenilor Hidatsa (datorită excepționalei perspicacități a observatorului G. L. Wilson, pp. 150—151), poate fi generalizat și la alte cazuri, unde n-a fost pus în evidență: astfel la indienii Hopi, confecționarea „toiagului de rugăciune", prin adăugirea la penele care formează elementul lui principal a unor rămurele de *Gutierrezia euthamiae* și de *Artemisia frigida*, precum și — la aceiași indieni — definirea punctelor cardinale prin combinări diferite de *Artemisia* și de *Chrysothamnus* (cf. de exemplu, V o t h I, *passim; 2,* p. 75 și urm; *5,* p. 130).

Se întrevede deci mijlocul de a pune, și uneori chiar de a rezolva, diverse probleme pînă acum neglijate, cum este la indigenii Navaho aceea a dihotomiei polului „feminin" în *Chrysothamnus* (care, în opoziția principală, este totuși masculin) și *Pentstemon,* o scrofularinee (Vestal), dihotomie interpretabilă prin schema următoare:

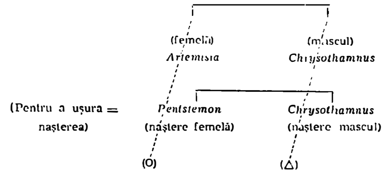


Fig. 2.
Solidago virga aurea (după Bulletin of the Torrey Botanical Club, Lancaster, Pa., Mai 1893, vol. XX, nr. 5. Biblioteca Muzeului Național de Istorie Naturală).



În același timp se dezvăluie sensul anumitor particularități rituale, comune mai multor populații, în ciuda depărtării geografice și deosebirilor de limbă și cultură dintre ele. Un început de sistem apare la scara continentului. În sfîrșit, pentru comparatist, analogia între varietățile de *Artemisia* în Lumea Veche și Nouă deschide un cîmp nou investigației și reflecției, nu mai puțin nou, desigur, decît rolul rezervat în Lumea Nouă plantei *Solidago virga aurea,* altfel zisă „ramură de aur".

Al doilea exemplu se referă la rituri deja evocate în paragraful precedent; acelea ale vînătorii de vulturi la indigenii Hidatsa care, ca multe alte populații americane, atribuie acestei ocupații un caracter eminamente sacru. Or, după aceștia, oamenii au fost instruiți în vînătoarea de vulturi de către animale supranaturale, care au inventat mai întîi tehnica și procedeele vînătorii, și pe care miturile le desemnează destul de vag ca „urși".

Informatorii par a ezita între micul urs negru și între gluton sau viezure (engl. *wolverine: Gulo luscus*). Fără a ignora problema, specialiștii cercetători ai indigenilor Hidatsa; Wilson, Densmore, Bowers, Beckwith, nu i-au dat o importanță primordială; la urma urmei, este vorba de animale mitice, a căror identificare ar putea fi apreciată ca inutilă, dacă nu chiar imposibilă. Și totuși, de această identificare depinde întreaga interpretare a ritualului. În ce privește vînătoarea de vulturi, nu vom lămuri nimic cu urșii; în privința viezurilor, adaptare canadiană a unui cuvînt indian care înseamnă „caracter rău", lucrurile stau altfel, căci ei ocupă în folclor un loc cu totul aparte; animal perfid în mitologia algonkinilor din nord-est, viezurele este un animal urît și temut atît de eschimoșii din golful Hudson, cît și de indigenii Athapaskan apuseni și de triburile de coastă din Alaska și din Columbia britanică. Adunînd informațiile privitoare la toate aceste populații, se obține aceeași explicație ca și cea culeasă cu totul independent de către un geograf contemporan, din gura vînătorilor nord-americani: „Glutonul este aproape singurul membru din familia nevăstuicilor care nu poate fi prins în cursă. El se amuză, furînd nu numai vînatul, ci și cursele vînătorului, iar acesta nu poate scăpa de el decît folosind pușca" (B r o u i l l e t t e, p. 155). Or, indigenii Hidatsa vînează vulturul ascunzîndu-se în gropi; vulturul este atras cu o momeală așezată deasupra, și cînd pasărea se apropie ca s-o apuce, vînătorul o prinde cu mîinile goale. Această tehnică prezintă deci un caracter paradoxal: omul *este* cursa, dar pentru a îndeplini acest rol, el trebuie să coboare într-o groapă, adică să adopte poziția animalului prins în cursă; el este în același timp vînător și vînat. Dintre toate animalele, viezurele este singurul care știe să iasă din această situație contradictorie: nu numai că nu se teme de cursele ce i se pregătesc, dar se ia la întrecere cu cel care i le-a întins, furîndu-i vînatul și, la ocazie, chiar cursele.

Dacă acest început de interpretare este exact, urmează că importanța rituală a vînătorii de vulturi la indigenii Hidatsa ține, cel puțin în parte, de folosirea gropilor, adică de adoptarea de către vînător a unei poziții extrem de *joase* (la propriu, și după cum s-a văzut, și la figurat) pentru a captura un vînat

a cărui poziţie este cea mai *înaltă*, vorbind obiectiv (vulturul zboară la înălţime) şi de asemenea din punct de vedere mitic (vulturul fiind aşezat în vîrful ierarhiei păsărilor).

Analiza ritualului verifică, în toate detaliile, această ipoteză a dualismului unei prăzi cereşti şi a unui vînător ctonian, care evocă şi opoziţia cea mai puternică ce se poate concepe, în domeniul vînătorii, în ce priveşte noţiunea de sus şi jos. Extraordinara complexitate a riturilor care preced, însoţesc şi încheie vînătoarea de vulturi, este deci replica poziţiei excepţionale pe care o deţine aceasta în cadrul unei tipologii mitice, care face din ea expresia concretă a unui *interval maxim* între vînător şi vînatul său.

Concomitent, se clarifică unele puncte obscure ale ritualului. şi anume însemnătatea şi semnificaţia miturilor povestite în timpul expediţiilor de vînătoare, mituri referitoare la eroi culturali, capabili să se transforme în săgeţi, şi care sînt maeştri în vînătoarea cu arcul, fiind, din acest motiv, de două ori improprii a juca rolul de momeală în vînătoarea de vulturi, sub aparenţa lor animală de pisică sălbatică şi de guzgănaş-spălător. Într-adevăr, vînătoarea cu arcul afectează regiunea din spaţiul situat imediat deasupra solului, adică cerul atmosferic sau intermediar. În acest caz, vînătorul şi vînatul sînt legaţi între ei în spaţiul intermediar, în timp ce vînătoarea de vulturi îi desparte, atribuindu-le poziţii opuse: vînătorul sub pămînt vînatul aproape de cerul empireu.

Un aspect curios al vînătorii de vulturi, este că femeile în timpul regulelor exercită o influenţă binefăcătoare, contrariu credinţelor practic universale la popoarele de vînători, inclusiv la indigenii Hidatsa, pentru oricare altă vînătoare, cu excepţia aceleia de vulturi. În lumina celor spuse, acest amănunt se clarifică de asemenea, dacă se ţine seama că în vînătoarea de vulturi, concepută ca reducerea unui interval maxim între vînător şi vînat, mediaţia se produce, pe plan tehnic, prin intermediul momelii — o bucată de carne sau un fragment de vînat, deci corpuri sîngerînde, sortite unei putrefacţii rapide O vînătoare primară (acea care procură momeala) condiţionează o vînătoare secundară: una este sîngeroasă (cu ajutorul arcului şi al săgeţilor), cealaltă nesîngeroasă (vulturii sînt sugrumaţi

fără vărsare de sînge); una, care constă într-o conjuncție viitoare a vînătorului și a vînatului, furnizează termenul mediator al unei conjuncții atît de îndepărtate, încît la prima vedere ea se prezintă ca o disjuncție de netreout, decît numai prin sînge.

Într-un astfel de sistem, regulele feminine capătă o triplă determinare pozitivă: dintr-un punct de vedere strict formal, o vînătoare fiind inversul celeilalte, rolul care se atribuie regulelor este și el inversat: nefaste într-un caz (prin exces de similaritate), ele devin binefăcătoare în celălalt (în care sensul lor metaforic se dublează de un sens metonimic, fiindcă ele evocă momeala, ca sînge și corupție organică, și fiindcă momeala este o parte din sistem). Într-adevăr, din punct de vedere tehnic corpul sîngerind, care devine repede stîrv, aflîndu-se timp de ore sau chiar de zile aproape de vînătorul viu, este mijlocul folosit pentru prinderea vînatului și este semnificativ faptul că îmbrățișarea amoroasă și înhățarea momelii de către pasăre sînt desemnate prin același termen indigen. În sfîrșit, pe plan semantic, spurcarea constă — cel puțin în cugetul indienilor din America de Nord — într-o conjuncție prea strînsă a doi termeni, sortiți să rămînă fiecare în stare „pură". Dacă, la o vînătoare apropiată, regulele feminine riscă întotdeauna să introducă un exces de conjuncție, antrenînd prin redundanță saturarea relației inițiale și neutralizînd virtutea sa dinamică, în vînătoarea la distanță are loc contrariul: conjuncția este deficientă și singurul mijloc de a-i remedia slăbiciunea este de a admite aici spurcarea, care va apărea ca o *periodicitate* pe axa succesiunilor, sau ca o *corupție* pe axa simultaneităților.

Cum aceste două axe corespund, una unei mitologii a agriculturii, cealaltă unei mitologii a vînătorii, prin această interpretare se ajunge la un sistem global de referințe, care permite constatarea unor omologii între teme a căror dezvoltare nu prezintă, la prima vedere, vreun raport între ele. Or, în cazul vînătorii de vulturi, acest rezultat este foarte important, pentru că această vînătoare, se întîlnește în forme diverse (dar întotdeauna puternic impregnate de ritual), pe aproape toată întinderea continentului american și la popoare de culturi diferite, unele de vînători, altele de agricultori. Funcția modestă, dar

pozitivă, atribuită spurcării de către populațiile Hidatsa, Mandan și Pawnee (de altfel, cu variante interpretabile în funcție de organizarea socială a fiecărui trib), poate fi tratată, în consecință, ca un caz particular al unui ansamblu mai vast, al cărui alt caz particular este ilustrat de mitul pueblo, al omului logodit cu o fată-vultur, mit legat la indienii Pueblo de un altul — acel al logodnicii-fantomă („corpse girl", „ghost-wife") unde spurcarea are o funcție importantă (logodnică-cadavru, în loc de femeie indispusă), dar negativă (provocînd moartea în loc de succesul vînătorului). Deoarece, după cum cred indienii Pueblo (și cum explică miturile), iepurii, care constituie prin excelență *obiectul* vînătorii rituale, *nu trebuie să fie făcuți să sîngereze*, pe cînd după indienii Hidatsa, ei *trebuie* dimpotrivă *făcuți să sîngereze* pentru ca să poată servi ca *mijloc* pentru vînătoarea rituală prin excelență, adică vînătoarea de vulturi care nu trebuie făcuți să sîngereze. Într-adevăr, indienii Pueblo prind vulturii, ii cresc, dar nu-i ucid, iar unele grupuri se abțin chiar de a-i vîna de teamă ca uitînd să-i hrănească, i-ar putea face să moară de foame.

Revenind pe scurt la indienii Hidatsa, se pun alte probleme, care țin de rolul mitic atribuit viezurelui, într-o regiune situată la marginea ariei majore, mai nordice, de răspîndire a acestei specii de animal*. Amintim acest aspect pentru a sublinia că problemele de ordin istoric și geografic, ca și cele de ordin semantic și structural, sînt toate legate de identificarea precisă a unui animal care îndeplinește o funcție mitică: *Gulo*

* Oricît de vechi ar fi tradițiile lor, indienii Hidatsa par a fi trăit în diverse puncte ale statului Dakota de nord

Cît despre viezure, „este o specie circum-polară din pădurile septentrionale ale celor două continente. În America de Nord putea fi găsit odinioară începînd de la limita regiunii de pădure, în nord, pînă la Noua Anglie și statul New York în sud, de asemenea și în Munții Stîncoși pînă în Colorado. În sfîrșit, în Sierra Nevada, pînă la muntele Whitney, în California" (N e l s e n, p. 428). Viezurele comun se întîlnea „de la Oceanul Arctic și golful Baffin la nord, și de la Pacific la Atlantic, pînă la zona frontierei de nord-est a Statelor Unite: Wisconsin, Michigan, Minnesota, Dakota de nord; și în Munții Stîncoși pînă în Statele Utah și Colorado" (A n t h o n y, p. 111 sq.). Specii, după toate aparențele sinonime, au fost semnalate în munții Californiei și la Fort-Union din Dakota de nord *(idem)*.

luscus. Această identificare se răsfrînge profund asupra interpretării miturilor provenind de la populaţii la fel de îndepărtate de ţinutul unde trăieşte viezurele ca populaţia Pueblo, sau chiar în inima Americii tropicale, cum sînt indienii Sherenté din Brazilia centrală, la care există de asemenea mitul logodnicii-fantomă. Dar nu vrem să insinuăm că toate aceste mituri au fost preluate, în ciuda distanţelor considerabile, de la o cultură nordică. Chestiunea s-ar putea pune numai pentru indienii Hidatsa, dat fiind că viezurele figurează în mod explicit în miturile lor. În celelalte cazuri ne vom mărgini să constatăm că se pot construi structuri logice analoge, cu ajutorul unor resurse lexicale diferite. Elementele nu sînt constante, ci numai relaţiile.

•

Această ultimă constatare duce la examinarea unei alte dificultăţi. Nu este suficient să se identifice cu precizie fiecare animal, fiecare plantă, piatră, corp ceresc sau fenomen natural, evocate în mituri şi în ritual — sarcini multiple, pentru care etnograful este rareori pregătit — trebuie să se mai ştie şi rolul pe care li-l atribuie fiecare cultură în cadrul unui sistem de semnificaţii. Desigur, este util de a ilustra bogăţia şi fineţea observaţiei indigenilor, şi a descrie metodele ei: atenţia prelungită şi repetată, exerciţiul asiduu al tuturor simţurilor, ingeniozitatea care nu respinge analiza metodică a dejecţiilor animalelor, pentru a cunoaşte obişnuinţele lor alimentare etc. Din toate aceste mici amănunte, acumulate cu răbdare în decursul secolelor şi transmise cu fidelitate de la o generaţie la alta, numai unele sînt reţinute pentru a atribui animalului sau plantei o funcţie semnificantă într-un sistem. Or, este necesar să se ştie care sînt aceste amănunte, căci de la o societate la alta şi pentru aceeaşi specie, raporturile nu sînt constante.

Indigenii Iban sau Dayak ai mării din sudul insulei Borneo fac preziceri interpretînd cîntecul şi zborul mai multor specii de păsări. Cîntecul precipitat al gaiţei cu creastă (*Platylophus galericulatus* Cuvier) evocă, spun ei, trosniturile jeratiocului şi

prevestește deci un succes la defrișarea arhaică a pămîntului; țipătul de alarmă a trogonului (*Harpactes diardi* Temminck), care poate fi comparat cu horcăitul unui animal ucis, prezice o vînătoare bună, pe cînd țipătul de alarmă pe care îl scoate *Sasia abnormis* Temminck este considerat a alunga spiritele rele care bîntuie culturile, răzuindu-le parcă, întrucît seamănă cu zgomotul unei răzuitoare. Un alt trogon (*Harpactes duvauceli* Temminck) prevestește prin „rîsul" său succesul expedițiilor comerciale, și prin gulerul său de pene roș strălucitor evocă prestigiul care însoțește războaiele victorioase și călătoriile îndepărtate.

Este clar că aceleași amănunte ar fi putut primi semnificații diferite și că alte trăsături caracteristice ale acelorași păsări, ar fi putut fi preferate acestora. Sistemul divinatoriu alege numai cîteva trăsături distinctive, le atribuie o semnificație arbitrară și se limitează la șapte păsări, a căror alegere surprinde, avînd în vedere că toate sînt lipsite de importanță. Dar, deși arbitrar la nivelul termenilor, sistemul devine coerent cînd este considerat în ansamblul lui: el reține numai păsări avînd moravuri cărora li se poate atribui cu ușurință un simbolism antropomorfic, și sînt ușor de deosebit unele de altele cu ajutorul trăsăturilor ce pot fi combinate între ele, pentru a elabora mesaje mai complexe (Freeman). Totuși, ținînd seamă de bogăția și diversitatea materialului brut din care numai cîteva elemente, printre atîtea posibile, sînt folosite de către sistem, nu există îndoială că un număr considerabil de sisteme de același tip ar fi prezentat aceeași coerență și că nici unul nu este predestinat să fie ales de către toate societățile și toate civilizațiile. Termenii n-au niciodată o semnificație intrinsecă, ci numai una „de poziție", în funcție, pe de o parte, de istorie și de contextul cultural, și pe de alta, de structura sistemului în care sînt chemați să figureze.

Această atitudine selectivă se manifestă deja la nivelul vocabularului. În limba navaho, curcanul sălbatic este pasărea care „împunge cu ciocul", pe cînd ciocănitoare „ciocănește". Viermii, larvele și insectele sînt grupate sub un termen generic care

exprimă colcăiala, erupţia, fierberea, efervescenţa. Insectele sînt deci gîndite mai curînd in starea lor larvară decît sub formă de crisalidă sau ca insecte adulte. Numele ciocîrliei se referă la pintenul ei alungit, pe cînd limba engleză reţine de preferinţă penele proeminente de pe capul ei *(horned-lark)* (R e i c h a r d I, pp. 10—11).

Cînd a intreprins studiul modului in care indigenii Hanunóo, din insulele Filipine, clasifică culorile, Conklin a fost la început dezorientat de aparentele confuzii şi contradicţii. Totuşi, acestea dispăreau de îndată ce informatorul era rugat să definească nu ечantioane izolate, ci opoziţii interne la perechi contrastante. Exista deci un sistem coerent, dar acesta nu putea ieşi în evidenţă în termenii propriului nostru sistem, care foloseşte două axe: aceea a valorii şi aceea a cromatismului. Toate echivocurile au fost înlăturate cind s-a înţeles că sistemul Hanunóo comportă de asemenea două axe, însă altfel definite: el distinge culorile, pe de o parte, in relativ deschise şi relativ închise, pe de altă parte, după cum se găsesc de obicei la plante proaspete sau la plante uscate. Astfel, indigenii apropie culoarea castanie şi strălucitoare a unei secţiuni de bambus tăiat de curînd, de verde, în timp ce noi am apropia-o de roşu, dacă ar fi să o clasăm în termenii opoziţiei simple între culorile roşu şi verde, care se intîlneşte în sistemul Hanunóo (C o n k l i n 2).

În acelaşi fel, în folclor pot apărea frecvent animale foarte asemănătoare, deşi cu semnificaţii diferite. Un astfel de caz îl prezintă ciocănitoarea şi congenerele sale. Cojoaica-nordică suscită interesul australienilor fiindcă această pasăre — aşa cum a arătat Radcliffe-Brown *(2)* — frecventează scorburile arborilor; dar Indienii din preriile Americii de Nord acordă atenţie unui cu totul alt amănunt: ciocănitoarea cu capul roşu se crede a fi ocrotită de păsările de pradă, deoarece nu i se găsesc niciodată urmele (Schoolcraft). Ceva mai la sud, indienii Pawnee, din amontele fluviului Missouri, stabilesc o legătură (ca vechii romani, se pare) între ciocănitoare şi furtună ori vijelie *(Fletcher 2)*, pe cînd indienii Osage asociază această pasăre cu soarele şi cu stelele (La Flesche). Dar pentru ibanii

din Borneo, despre care s-a vorbit adineauri, o varietate de ciocănitoare *(Blythipicus rubiginosus* Swainson) capătă un rol simbolic datorită cîntului ei „triumfal" şi caracterului de avertisment solemn atribuit strigătului ei. Fără îndoială că nu este vorba aici de exact aceleaşi păsări, dar exemplul îngăduie să se înţeleagă mai bine cum se face că populaţii diferite ar putea să folosească în simbolismul lor acelaşi animal, bazîndu-se pe caractere fără legătură între ele: arie locuită, asociaţie meteorologică, ţipăt etc.; animal viu sau animal mort. Mai mult, fiecare amănunt poate fi, la rîndul lui, interpretat în diferite feluri. Indienii din sud-vestul Statelor Unite, care trăiesc din agricultură, consideră corbul mai ales ca pe un jefuitor al grădinilor; în timp ce indienii de pe coasta de nord-vest a Pacificului, care sînt exclusiv pescari şi vînători, văd în aceeaşi pasăre un mîncător de stîrvuri şi, deci, de excremente. Încărcătura semantică a lui *Corvus* este diferită în cele două cazuri, fiind sau vegetală, sau animală; ea exprimă şi rivalitatea cu omul în similaritate sau antagonismul în cazul unei conduite inversate.

Albina este un animal totemic atît în Africa cît şi în Australia. La indigenii Nuer însă, ea este un totem secundar, asociat cu pitonul, deoarece cele două specii au corpurile marcate la fel. Acel care are ca totem pitonul se abţine aşadar să ucidă albinele şi să mănînce mierea lor. O asociaţie de acelaşi tip există între furnica roşie şi cobra, fiindcă numele acesteia din urmă înseamnă propriu-zis „brunul" (E v a n s-P r i t c h a r d *2*, p. 68).

Infinit mai complexă este poziţia semantică a albinei la triburile australiene din Kimberley, ale căror limbi cuprind clase nominale. Astfel, indigenii Ngarinyin recunosc trei dihotomii succesive: în primul rînd, acea a lucrurilor şi fiinţelor, în însufleţite şi neînsufleţite; apoi a fiinţelor însufleţite, în raţionale şi iraţionale; în sfîrşit, a fiinţelor raţionale, în masculi şi femele. În limbile cu şase clase, clasa rezervată obiectelor manufacturate cuprinde atît mierea cît şi pirogile, deoarece prima este „fabricată" de albine, aşa cum sînt celelalte de către oameni. Se înţelege deci, că limbile care au pierdut unele clase

ajung să grupeze împreună animalele și obiectele manufacturate (Capell).

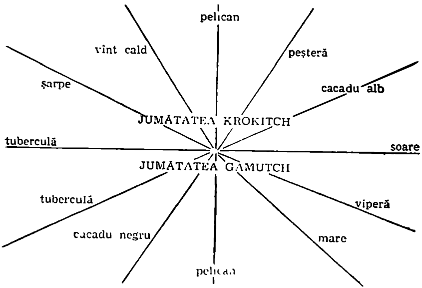
Există cazuri cînd, cu privire la logica clasificărilor, se pot emite ipoteze verosimile sau ipoteze despre care se știe că verifică interpretările indigene. Colectivitățile irocheze erau organizate în clanuri ale căror număr și denumiri variau sensibil de la una la alta. Din acestea se degajă totuși, fără prea multe dificultăți, un „plan model", bazat pe o tripartiție fundamentală în clanuri de apă (broască țestoasă, castor, țipar, becațină, bitlan), clanuri de uscat (lup, cerb, urs) și clanuri de aer (erete, ? minge). Dar chiar astfel, cazul păsărilor acvatice este rezolvat în mod arbitrar, deoarece acestea, ca păsări, ar putea aparține mai curînd aerului decît apei, și nu este sigur că o cercetare a vieții economice, a tehnicilor, a reprezentărilor mitice și a practicilor rituale ar putea furniza un context etnografic suficient de bogat pentru a decide.

Etnografia triburilor centrale Algonkin și aceea a vecinilor lor Winnebago sugerează o clasificare în cinci categorii, corespunzînd respectiv pămîntului, apei, lumii subacvatice, cerului atmosferic și cerului empireu*. Dificultățile încep atunci cînd e vorba să se atribuie un loc fiecărei clase. Indienii Menomini numărau cam cincizeci de clanuri care ar fi putut fi împărțite în: patrupede de pe uscat (lup, cîine, cerb); patrupede care preferă locuri umede (orignal [elan de Canada], elan, jder, castor, pecan); păsări „terestre" (vulturi, ereți, corb, cioară); păsări acvatice (cocor, bîtlan, rață, găinușă de baltă); în sfîrșit, animalele ctoniene. Dar această categorie este deosebit de dificilă, deoarece multe din animalele ce trebuie clasate (urs, broască țestoasă, porc-spinos) ar putea fi plasate și în alte grupe. Dificultățile ar fi încă și mai mari, pentru toți termenii restanți.

Australia prezintă probleme de același tip. Frazer cel dintîi,

* „La Winnebago și alte triburi Sioux, ca și la triburile centrale Algonkin, se constată o clasificare în 5 grupe: animale terestre, animale cerești, animale din cerul empireu, animale acvatice și animale subacvatice. La Winnebago, pasărea-tunet ține de cerul empireu; vulturul, eretele, porumbelul — de cerul atmosferic; ursul și lupul de pămînt; peștii aparțin apei; iar geniul apelor — lumii subacvatice" (Radin I, p. 186).

apoi Durkheim și Mauss au studiat clasificările totale ale unor triburi cum sînt Wotjobaluk, care își înhumează morții, așezîndu-i într-o direcție specifică fiecărui clan:



În afară de faptul că informațiile sînt negreșit fragmentare, se pot consemna doar rudimente de organizare, care de altfel nu prezintă acest caracter decît pentru observator, deoarece contextul etnografic — singurul care ar permite ca aceste rudimente să fie interpretate — lipsește aproape în întregime. Astfel, cacadu alb „diurn" este vecin cu soarele, iar cacadu negru, care îi este aproape diametral opus, este vecin cu tuberculele, vegetale „ctoniene", fiind așezate pe aceeași axă cu peștera de asemenea „ctoniană". Șerpii sînt toți pe o singură axă, viețuitoarele și fenomenele „marine", ca: pelicanul, marea, vîntul cald, par de asemenea a fi grupate axial. Dar oare acest vînt este un vînt de uscat sau de mare ? Noi nu o știm, și așa cum se întîmplă atît de frecvent, răspunsul la o problemă etnografică îl aflăm la un geograf sau la un meteorolog, dacă nu cumva la un botanist, zoolog sau geolog...

Adevărul este că *principiul unei clasificări nu se postulează niciodată:* numai investigaţia etnografică, adică experienţa, îl poate desprinde *a posteriori**. Exemplul indienilor Osage, care sînt Sioux meridionali, este revelator, întrucît clasificările lor prezintă un caracter sistematic, cel puţin în aparenţă. Indienii Osaga repartizau fiinţele şi lucrurile în trei categorii, asociate respectiv cerului (soare, stea, cocor, corpuri cereşti, noapte, constelaţia Pleiadelor etc.), apei (scoică, broască ţestoasă, *Typha latifolia* [un anumit stuf], ceaţă, peşti etc.) şi pămintului (urs negru şi alb, puma, porc-spinos, cerb, vultur etc.). Poziţia vulturului ar fi de neînţeles dacă nu s-ar cunoaşte procesul gîndirii acestor indieni care îl asociază pe vultur fulgerului, fulgerul-focului, focul-cărbunelui şi cărbunele-pămîntului. Aşadar, vulturul este considerat animal „pămîntesc", ca unul dintre „stăpînii cărbunelui". Tot astfel, şi fără ca nimic să poată sugera acest lucru dinainte, pelicanul joacă un rol simbolic datorită vîrstei înaintate la care poate ajunge, iar metalul, datorită durităţii lui. Un animal lipsit de utilitate practică, care este adeseori invocat în rituri, este broasca ţestoasă, cu coada în dinţi de ferăstrău. Importanţa ei nu s-ar înţelege niciodată, dacă nu s-ar şti, pe de altă parte, că cifra 13 are pentru Osage o valoare mistică. Soare-Răsare răspîndeşte 13 raze, care se împart în două grupe, una cu 6 şi una cu 7 raze, corespunzînd respectiv părţii stîngi şi părţii drepte, pămîntului şi cerului, verii şi iernii. Or, crestăturile cozii acestei specii de broască ţestoasă sînt considerate a fi în număr de 6 sau de 7, după caz, pieptul animalului reprezintă deci bolta cerească, iar linia cenuşie care îl străbate — Calea Lactee. La fel de greu ar fi de a prezice funcţia pan-simbolică atribuită elanului, al cărui corp este o veritabilă *imago mundi:* părul său reprezintă iarba, pulpele sale — dealurile, flanourile sale — cîmpiile, şira spinării — relieful, gîtul — văile, coarnele sale — reţeaua hidrografică în întregime... (La Flesche, *passim).*

Cîteva interpretări ale osagilor sînt deci restituibile, deoarece dispunem în privinţa lor de o imensă documentaţie, adu-

* Reluăm aici cîteva pagini dintr-un text destinat volumului *Mélanges Alexandre Koyré.*

nată de către La Flesche, care era el însuși fiul unui șef al tribului Omaha și cu deosebire respectuos față de meandrele gîndirii indigene. Dar dificultățile devin de neînvins în cazul unui trib aproape dispărut, cum este Creek, odinioară împărțit în peste 50 de clanuri totemice și matriliniare, denumite mai ales după animale, dar și după cîteva plante, fenomene meteorologice (rouă, vînt), geologice (sare) sau anatomice (peri pubieni). Aceste clanuri erau grupate în fratrii, iar satele erau și ele împărțite în două grupe, corespunzînd poate animalelor terestre și animalelor aeriene, deși acest lucru nu reiese din desemnarea lor ca „oameni de altă limbă" și „albi", sau ca „roșii" și „albi". Dar de ce oare totemurile sînt deosebite în „unchi" și „nepoți" (la fel ca la indienii Hopi, care deosebesc totemurile în „frați de mamă", de o parte, și „tată", „mamă" sau „bunică", de cealaltă parte)*; de ce mai ales — ținînd seamă de această împărțire — animalul cel mai puțin „important" este cîteodată acel care ocupă poziția majoră, lupul fiind, de exemplu, „unchiul" ursului, iar pisica sălbatică aceea a marelui felin numit, în sudul Statelor Unite, „panteră"? De ce clanul aligatorului este asociat cu acel al curcanului (dacă nu cumva, așa cum e probabil, în calitatea lor de ouătoare) și acel al guzganului-spălător cu clanul cartofului? În gîndirea indienilor Creek, partea „albilor" este aceea a păcii, dar explicațiile obținute de anchetator sînt cu totul vagi: vîntul (numele unui clan „alb") aduce timp frumos, adică timp „liniștit"; ursul și lupul sînt animale întotdeauna atente și deci înclinate spre lucruri pașnice etc. (S w a n t o n I).

Dificultățile ilustrate prin aceste exemple sînt de două tipuri; extrinsece sau intrinsece. Primele rezultă din ignoranța noastră privind observațiile — reale sau imaginare — faptele sau principiile care inspiră clasificările. Indienii Tlingit spun despre cariul de lemn că este curat și răutăcios și că lutrul de

* S-a sugerat o interpretare a unei diferențieri analoge într-un trib african: „Dumnezeu este tatăl celor mai importante duhuri ale aerului, iar duhurile minore sînt considerate a fi copiii fiilor săi, deci descendența sa. Despre duhurile totemice se spune adesea că sînt copiii fetelor sale, deci străini de descendența sa, ceea ce pentru indigenii Nuer este o modalitate de a le așeza și mai jos în ierarhia forțelor spirituale" (E v a n s-P r i t c h a r d 2, p. 119).

uscat „are oroare de mirosul dejecţiilor umane" (L a g u n a, pp. 177, 188). Indienii Hopi cred că bufniţele exercită o influenţă favorabilă asupra piersicilor (S t e p h e n, pp. 78, 91, 109; V o t h I, p. 37 n.). Dacă aceste atribute ar intra în consideraţie pentru a se fixa acestor animale un loc într-o clasificare a fiinţelor şi a lucrurilor, s-ar putea căuta cheia la nesfîrşit, doar dacă întîmplarea nu ar furniza aceste mărunte, dar preţioase indicaţii. Indienii Ojibwa din insula Parry posedă, între alte „totemuri", vulturul şi veveriţa. Din fericire, o glosă indigenă explică, că aceste animale intervin ca simbol al arborilor pe care îi frecventează, respectiv bradul de Canada *(Tsuga canadensis)* şi cedrul *(Thuja occidentalis)* (J e n n e s s 2). Interesul indienilor Ojibwa pentru veveriţă este deci, de fapt, un interes îndreptat către un arbore; acest interes nu are nici o legătură cu acela pe care indigenii Asmat, din Noua Guinee, îl acordă cu dărnicie şi ei, veveriţei, însă pentru motive diferite:

> „Papagalii şi veveriţele sînt mari mîncători de fructe ... şi oamenii care merg la vînătoarea de capete se simt aproape de aceste vieţuitoare şi le numesc fraţii lor ... [din cauza] paralelismului dintre corpul omenesc şi un arbore, între capul omenesc şi fructul arborelui" (Z e g w a a r d, p. 1034).

Aceeaşi veveriţă este prohibită femeilor însărcinate la indigenii Fang din Gabon, pentru considerente de alt ordin: acest animal se refugiază în cavităţile trunchiurilor de arbori şi viitoarea mamă care i-ar consuma carnea, şi-ar asuma riscul ca fătul să-l imite pe animal şi să refuze a părăsi uterul*. Acelaşi raţionament se poate aplica destul de bine la nevăstuică şi la viezure,

* Şi nu numai veveriţa: „pericolul cel mai redutabil care ameninţă pe femeile însărcinate provine de la animale care trăiesc sau sînt prinse în găuri (fie că sînt în arbori sau în pămînt). Se poate vorbi în legătură cu aceasta de o adevărată *horror vacui*. Dacă femeia ar mînca un animal de acest tip, copilul ar putea şi el să rămînă în gaura lui, «în pîntece», şi atunci ar fi de aşteptat o naştere grea. De asemenea, în timpul acestei perioade, părinţii nu trebuie să încerce să scoată cuiburi de păsări din scorburile arborilor, şi unul dintre angajaţii mei, care lăsase însărcinată o femeie, refuză categoric să-mi confecţioneze un model de pîine de manioc, sub pretextul că este goală înăuntru" (T e s s m a n n, p. 71).

care trăiesc în vizuini. Totuşi, indienii Hopi urmează o linie de gîndire inversă: ei apreciază ca favorabilă naşterii carnea acestor animale, din cauza aptitudinii lor de a-şi săpa în pămînt o cale de scăpare, atunci cînd sînt urmărite de vînător; ele ajută deci copilul să „descindă repede" şi în consecinţă pot fi invocate şi pentru a aduce ploaie (V o t h I, p. 34 n).

O incantaţie rituală a indienilor Osage asociază în mod enigmatic o floare *(Lacinaria pycnostachya)*, numită în engleză *blazing star*, o plantă alimentară — porumbul, şi un mamifer — bizonul (L a F l e s c h e *2*, p. 279). Motivele acestei asocieri ar fi de neînţeles dacă, independent de ea, nu s-ar cunoaşte dintr-un alt izvor, că indienii Omaha, înrudiţi de aproape cu Osage, vînau bizonul în timpul verii, pînă cînd „blazing star" înflorea pe cîmpii; ei ştiau atunci că porumbul era copt şi se înapoiau în sat pentru culesul lui (F o r t u n e I, pp. 18—19).

Dificultăţile intrinsece sînt de altă natură. Ele nu provin din faptul că nu cunoaştem caracterele pe care gîndirea indigenă le păstrează obiectiv, spre a stabili o conexiune între doi sau mai mulţi termeni, ci din natura polivalentă a logicilor care fac simultan apel la mai multe tipuri formale de legături. Acest aspect este bine ilustrat de indigenii Luapula din Rhodesia de nord. Clanurile lor, care poartă nume de animale, vegetale sau obiecte manufacturate, nu sînt „totemice" în sensul care, în mod obişnuit, se dă acestui termen; dar, aşa cum se întîmplă la indigenii Bemba şi Ambo, ele sînt unite două cîte două prin raporturi complementare conform unei logici care, din punctul de vedere pe care l-am ales, prezintă acelaşi interes. Într-adevăr am arătat într-o lucrare anterioară şi demonstrăm în continuare aici că, pretinsul totemism nu este decît un caz particular al problemei generale a clasificărilor şi un exemplu, printre altele, al rolului atribuit adeseori termenilor specifici, pentru elaborarea unei clasificări sociale.

La indigenii Luapula sînt în relaţii complementare cu clanurile următoare: leopard şi capră, pentru că unul o mănîncă pe cealaltă; ciupercă şi termitieră, pentru că una creşte peste cealaltă; fiertură şi capră, pentru că preferăm să mîncăm fiertură cu carne; elefant şi argilă, pentru că pe vremuri femeile

în loc să modeleze oale, tăiau în sol amprente ale picioarelor de elefant şi foloseau aceste forme naturale în chip de recipiente; termitiera şi şarpele sau iarba, pentru că iarba creşte bine pe ele iar şerpii se ascund bine în iarbă; fierul şi toate clanurile „animale", pentru că le ucide. Raţionamente de acelaşi tip permit să se definească o ierarhie a clanurilor: leopardul este superior caprei, fierul — animalelor, şi ploaia — fierului, căci ea îl rugineşte; de altfel, clanul ploii este superior tuturor celorlalte, căci fără ploaie animalele ar muri de foame şi de sete, ar fi imposibil de făcut fiertură (nume de clan), olărie (nume de clan) etc. (Cunnison).

Indigenii Navaho justifică, printr-un mare număr de considerente diferite, valoarea şi modalităţile de folosire a ierburilor lor de leac. Planta creşte alături de o plantă medicinală mai importantă, una din părţile sale seamănă cu o parte a corpului omenesc; mirosul (respectiv pipăitul sau gustul) este „aşa cum trebuie"; planta colorează apa „aşa cum trebuie"; planta este asociată cu un animal (servindu-i ca hrană, sau prin contact, sau prin aria comună de locuire); planta a fost revelată de zei; cineva i-a învăţat pe oameni folosirea ei; ea a fost culeasă în apropiere de un arbore trăsnit; vindecă o anumită boală, aşadar este bună şi pentru o altă boală asemănătoare sau care afectează acelaşi organ etc. (V e s t a l, p. 58). În ce priveşte denumirile de plante la indigenii Hanunóo, termenii diferenţiali se referă la următoarele domenii: forma frunzei, culoarea, locul unde creşte, mărimea, dimensiunea, sexul, tipul de creştere, oaspetele său animal cel mai obişnuit, perioada de creştere, gustul, mirosul (C o n k l i n I, p. 131).

Aceste exemple le completează pe cele anterioare, arătînd că astfel de raţionamente acţionează simultan pe mai multe axe. Relaţiile pe care ele le stabilesc între termeni sînt bazate, cel mai adesea, pe contiguitate (şarpe şi termitieră, la indigenii Luapula, ca şi la Toreya, din India de sud)* sau pe

* Membrii clanului şarpelui închină un cult furnicarelor... pentru că acestea servesc de locuinţă şerpilor (T h u r s t o n, vol. VII, p. 176). Tot aşa în Noua Guinee: „unele tipuri de plante, precum şi paraziţii lor animali şi vegetali, se consideră aparţinînd aceluiaşi ansamblu mitic şi totemic" (W i r z, vol. II, p. 21).

asemănare (furnica roșie și cobra, asemănătoare prin „culoare", după părerea indigenilor Nuer). Din acest punct de vedere, aceste relații nu se deosebesc formal de alte taxinomii, chiar moderne, în care contiguitatea și asemănarea joacă întotdeauna un rol fundamental: contiguitatea, pentru a repera lucruri care „din punct de vedere structural, ca și funcțional, țin... de același sistem", și asemănarea, care nu impune apartenența la un sistem și se bazează numai pe posesiunea comună a unuia sau mai multor caractere, prin lucruri care sînt toate „ori galbene, ori netede, ori înaripate. ori înalte de zece picioare" (Simpson, pp. 3—4).

În exemplele examinate intervin, însă, alte tipuri de relații. Într-adevăr, relațiile pot fi sensibile (semne corporale la albină și la piton) sau inteligibile (funcția de constructor, ca trăsătură comună la albină și la dulgher): același animal, albina, funcționează — ca să spunem așa — în două culturi la niveluri de abstracție diferite. Relația poate fi, în aceeași măsură, apropiată sau depărtată, sincronică sau diacronică (raport între veveriță și cedru, în primul caz, între olăreasă și amprenta elefantului, în al doilea), statică (fiertură și capră) sau dinamică (fierul ucide animalele, ploaia „ucide" fierul; înflorirea unei plante înseamnă că a sosit timpul întoarcerii în sat) etc.

Este probabil că numărul, natura și „calitatea" acestor axe logice diferă după culturi, care și ele pot fi grupate în mai bogate și mai sărace, după proprietățile formale ale sistemelor de referință la care fac apel pentru a-și construi structurile lor de clasificare. Dar chiar cele mai puțin dotate sub acest raport operează cu logici avînd mai multe dimensiuni, ale căror inventar, analiză și interpretare ar necesita o bogăție de informații etnografice și generale, care prea adeseori lipsesc.

•

Pînă acum am evocat două tipuri de dificultăți proprii logicilor „totemice". În primul rînd, noi nu știm, de cele mai multe ori, despre care plante sau animale este exact vorba. Am văzut că, într-adevăr, o identificare vagă nu ajunge, căci observațiile indigene sînt atît de precise și atît de nuanțate, încît locul atribuit fiecărui termen într-un sistem ține adesea

de un detaliu morfologic sau de un comportament care poate fi definit numai la nivelul varietății sau al subvarietății. Eschimoșii din Dorset sculptau pe bucățele de fildeș, mari cît gămălia unui chibrit, efigii de animale cu o asemenea precizie, încît examinîndu-le la microscop, zoologii deosebesc varietățile unei aceleiași specii: de exemplu, cufundarul comun și cufundarul cu gît roșu (Carpenter).

În al doilea rînd, fiecare specie, varietate sau subvarietate este în stare să îndeplinească un număr considerabil de funcții diferite în cadrul sistemelor simbolice, în care le sînt atribuite efectiv numai anumite funcții. Gama acestor posibilități nu ne este cunoscută, și pentru a determina alegerile, trebuie să ne referim nu numai la ansamblul datelor etnografice, dar și la informații provenind din alte surse: zoologică, botanică, geografică etc. Cînd informațiile sînt suficiente — ceea ce se întîmplă rareori — se constată că pînă și culturile chiar învecinate construiesc sisteme complet diferite, cu elemente care la o privire superficială par identice sau foarte asemănătoare. Dacă populațiile din America de Nord pot să considere, după caz, soarele ca pe un „tată“ și un binefăcător sau ca pe un monstru canibal, avid de carne și sînge omenesc, la ce diversitate de interpretare nu ne-am putea aștepta, cînd este vorba de ființe atît de deosebite cum este o subvarietate de plantă sau de pasăre?

Ca exemplu de recurență a unei structuri de opoziție foarte simplă, dar cu inversarea sarcinilor semantice, se va compara simbolismul culorilor la indigenii Luvale din Rhodesia și la unele triburi australiene din nord-estul provinciei meridionale, unde membrii jumătății matriliniare a defunctului se vopsesc cu ocru roșu și se apropie de cadavru, pe cînd ceilalți se vopsesc cu lut alb și se țin deoparte. Indigenii Luvale folosesc de asemenea pămînturi roșii și albe, dar la ei lutul și făina albă servesc ca ofrande destinate duhurilor strămoșești; cu ocazia riturilor pubertății, acestea sînt înlocuite cu lutul roșu, pentru că este culoarea vieții și a procreației (C. M. N. W h i t e *I*, pp. 46—47)*. Așadar, dacă în cele două cazuri albul corespunde

* Ca în China, unde albul este culoarea doliului și roșu aceea a căsătoriei.

unei situații „nemarcate", roșul — polul cromatic al opoziției — este asociat fie morții, fie vieții. Tot în Australia, în districtul Forrest River, membrii din generația defunctului se vopsesc în alb și negru și se țin departe de cadavru, pe cînd acei din alte generații nu se vopsesc și se apropie de cadavru. În consecință, la o sarcină semantică egală, opoziția alb / roșu este înlocuită de o opoziție alb + negru /0. În loc, deci, ca valorile albului și roșului să fie inversate, ca în cazul precedent, valoarea albului (asociat aici cu negrul, culoare necromatică) rămîne constantă, iar ceea ce se inversează este conținutul polului opus, trecînd de la roșu, care e „superculoare", la absența totală de culoare. În sfîrșit, un alt trib australian, Bard, își construiește simbolismul cu ajutorul opoziției negru / roșu. Negrul este culoarea de doliu pentru generațiile de rang par (bunic, Ego, nepot), albul — pentru generațiile de rang impar (tată, fiu) Elkin *4*, pp. 298—299), adică acelea cărora nu le este asimilată generația subiectului. O opoziție între doi termeni inegal marcați: moarte și viață la Luvale, moartea „lui" și moartea „mea", se exprimă deci în Australia prin perechi de elemente extrase dintr-un același lanț simbolic: absență de culoare, negru, alb, negru + alb, roșu (ca prezența supremă a culorii) etc.

Or, la indienii Fox se regăsește aceeași opoziție fundamentală, transpusă însă din ordinea culorilor în aceea a sonorităților: în timp ce se desfășoară ceremonia înhumării, „acei care îngroapă mortul vorbesc între ei, ceilalți însă nu scot o vorbă" (Michelson I, p. 411). Opoziția dintre vorbire și mutism, zgomot și tăcere, corespunde deci opoziției dintre culoare și absența de culoare, sau dintre două cromatisme de grad inegal. Aceste observații infirmă, pare-mi-se, toate teoriile care invocă „arhetipuri" sau un „inconștient colectiv"; numai formele pot fi comune, nu și conținuturile. Dacă există uneori conținuturi comune, explicația lor trebuie căutată fie în însușirile obiective ale unor anumite ființe naturale ori artificiale, fie în sfera difuziunii și a împrumuturilor, adică, în ambele cazuri, în afara spiritului.

O altă dificultate provine din complicația firească a logicilor concrete, pentru care legătura ca atare este mai esențială decît natura legăturilor; pe plan formal - dacă se poate spune

astfel — ele se folosesc de orice mijloc. Urmează deci că, în prezența a doi termeni în conexiune, nu putem niciodată postula natura formală a acesteia. Ca şi termenii, relaţiile dintre termeni trebuie să fie abordate şi ele în mod indirect, întrucîtva prin bandă (ca la biliard). Lingvistica structurală, pe un teren diferit însă, regăseşte astăzi această dificultate, pentru că şi ea se bazează pe o logică calitativă: ea sesizează perechile de opoziţii formate din foneme, dar spiritul fiecărei opoziţii rămîne foarte ipotetic. Într-un stadiu preliminar, este greu de a evita, pentru a le defini, un oarecare impresionism şi multă vreme rămîn posibile mai multe soluţii ale aceleiaşi probleme. Una din dificultăţile majore ale lingvisticii structurale, şi care n-a putut fi încă depăşită decît incomplet, ţine de faptul că reducţia pe care o realizează datorită noţiunii de opoziţie binară, trebuie să fie compensată printr-o diversitate de natură, reconstituită în mod insidios spre avantajul fiecărei opoziţii: diminuat pe un plan, numărul dimensiunilor se restabileşte pe alt plan. S-ar putea totuşi, ca în locul unei dificultăţi de metodă, să avem de-a face aici cu o limită ţinînd de natura anumitor operaţii intelectuale, a căror slăbiciune, ca şi forţă, ar fi aceea de a putea fi logice, rămînînd totodată înrădăcinate în calitate.

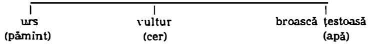
•

Trebuie să examinăm separat un ultim tip de dificultăţi, care privesc în special clasificările zise „totemice" în sensul larg, adică acelea care sînt nu numai înţelese, dar şi trăite. De fiecare dată cînd grupuri sociale sînt denumite, sistemul conceptual format de aceste denumiri este parcă expus capriciilor unei evoluţii demografice care îşi are legile sale proprii, dar este contingentă în raport cu acest sistem. Într-adevăr, sistemul este dat în sincronie, pe cînd evoluţia demografică se desfăşoară în diacronic; deci, două determinisme, fiecare dintre ele operînd pe socoteala sa proprie, fără să-i pese de celălalt.

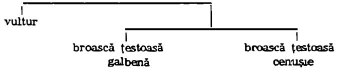
Acest conflict între sincronie şi diacronie există şi pe plan lingvistic: caracterele structurale ale unei limbi se vor schimba probabil. dacă populaţia care o foloseşte şi care pe vremuri a fost foarte numeroasă, devine treptat mai mică, şi este limpede

că o limbă dispare o dată cu oamenii care o vorbesc. Cu toate acestea, legătura dintre sincronie şi diacronie nu este rigidă, mai întîi pentru că, în linii mari, toţi subiecţii care vorbesc o limbă echivalează între ei (formulă ce ar deveni repede falsă, dacă s-ar încerca să se precizeze cazuri în speţă), apoi, şi mai ales, pentru că structura limbii este relativ apărată de funcţia ei practică, care este de a asigura comunicarea: limba nu este deci sensibilă la influenţa schimbărilor demografice decît în anumite limite şi numai în măsura în care funcţia ei nu este compromisă. Sistemele conceptuale pe care le studiem aici nu sînt însă (sau nu sînt decît în subsidiar) mijloace de comunicare; ele sînt mijloace de gîndire, activitate ale cărei condiţii sînt mult mai puţin stricte. Te faci ori nu înţeles, dar de gîndit poţi gîndi mai mult sau mai puţin bine. Ordinea gîndirii comportă gradaţii şi un mijloc de a gîndi poate degenera pe nesimţite în mijloc de a-şi aminti. Aceasta explică faptul că structurile sincronice ale sistemelor zise totemice sînt extrem de vulnerabile la efectele diacroniei: un mijloc mnemotehnic operează cu un efort mai mic decît unul speculativ, care este el însuşi mai puţin exigent decît un mijloc de comunicare.

Să ilustrăm aceasta printr-un exemplu prea puţin imaginar. Fie un trib, pe vremuri împărţit în 3 clanuri purtînd fiecare numele unui animal, ca simbol al unui element natural:



şi să presupunem că evoluţia demografică a provocat stingerea clanului ursului şi proliferarea aceluia al broaştei ţestoase; ca urmare, acesta s-a scindat în două subclanuri, care au ajuns ulterior la statutul de clan. Structura veche va dispărea complet, făcînd loc unei structuri de tipul:



În lipsa altor informații, va fi inutil să căutăm, înapoia acestei noi structuri, planul inițial, și este posibil chiar ca orice plan, perceput conștient sau inconștient, să fi dispărut complet din gîndirea indigenă și ca, după această răsturnare, cele trei nume de clanuri să nu supraviețuiască decît ca etichete acceptate în virtutea tradiției, lipsite de semnificație pe plan cosmologic. Acest rezultat este probabil foarte frecvent și el explică cum uneori un sistem subiacent poate fi postulat de drept, cu toate că este imposibil să fie reconstituit de fapt. Dar adeseori lucrurile se vor putea petrece și altfel.

Într-o primă ipoteză, sistemul inițial va putea să supraviețuiască sub forma mutilată a unei opoziții binare între cer și apă. O altă soluție ar rezulta din faptul că la început erau trei termeni și că tot trei termeni rămîn la sfîrșit; totuși, primii trei termeni exprimau o tripartiție ireductibilă, pe cînd ceilalți trei rezultă din două dihotomii succesive, întîi între cer și apă, apoi între galben și cenușiu. Dacă această opoziție de culori primește un sens simbolic, de exemplu sub raportul zi și noapte, nu vom mai avea una, ci două opoziții binare: cer/apă și/zi noapte, adică un sistem cu patru termeni.

Se vede așadar că evoluția demografică poate să sfărîme structura, dar că ea dispune — în cazul cînd orientarea structurală rezistă șocului — la fiecare răsturnare, de mai multe mijloace pentru a restabili un sistem, dacă nu identic sistemului anterior, cel puțin formal de același tip. Dar, aceasta încă nu este totul, căci pînă acum am examinat numai o singură dimensiune a sistemului, iar acesta are întotdeauna mai multe dimensiuni, care nu sînt la fel de vulnerabile la schimbările demografice. Să reluăm exemplul de la început. Cînd societatea noastră teoretică era în stadiul de trei elemente, această tripartiție funcționa nu numai în planul denumirilor clanice: sistemul se întemeia pe mituri ale creației și originii, și impregna tot ritualul. Chiar dacă baza demografică se prăbușește, această răsturnare nu se repercutează instantaneu pe toate planurile. Miturile și riturile se vor schimba, dar cu o oarecare întîrziere, ca și cum ar fi dotate cu o remanență care ar păstra în ele, un timp oarecare, totul sau o parte din orientarea lor inițială. Aceasta va dăinui, așadar, acționînd indirect, prin ele, spre

a menține noile soluții structurale pe linia aproximativă a structurii anterioare. Dacă presupunem un moment inițial (a cărui noțiune este cu totul teoretică) cînd ansamblul de sisteme a fost adaptat cu precizie, acest ansamblu va reacționa la orice schimbare care afectează mai întii una din părțile sale, ca o mașină cu *feedback:* dominată (în ambele sensuri ale cuvîntului) de armonia ei interioară, ea va orienta organul dereglat în sensul unui echilibru, care va fi, cel puțin, un compromis între vechea stare și dezordinea introdusă dinafară.

Fie că ele corespund sau nu realității istorice, tradițiile legendare ale indienilor Osage arată că gîndirea indigenă a putut ea însăși lua în considerare interpretări de acest tip, întemeiate pe ipoteza unei organizări structurale a devenirii istorice. Cînd strămoșii au apărut din adîncurile pămîntului, ei erau, zice-se, împărțiți în două grupuri: unul pașnic, vegetarian și asociat părții stîngi, celălalt războinic, carnivor și asociat părții drepte. Cele două grupuri au hotărît să se alieze și să facă schimb cu alimentele lor. În cursul migrațiunii lor, aceste grupuri au întîlnit un altul, crud, care se hrănea exclusiv cu stîrvuri, și cu care au ajuns să se unească. Fiecare din cele trei grupuri cuprindea la început 7 clanuri, ceea ce făcea în total 21. În ciuda acestei simetrii tripartite, sistemul era dezechilibrat, fiindcă noii veniți aparțineau și părții războiului, așa că erau 14 clanuri de o parte și 7 de cealaltă parte. Pentru a se remedia acest inconvenient și a se respecta echilibrul între partea războiului și partea păcii, numărul clanurilor unuia din grupurile războinice a fost redus la 5 și al celuilalt grup la 2. De atunci, taberele indienilor Osage, de formă circulară și cu o intrare ce se deschide la est, cuprind 7 clanuri ale păcii care ocupă jumătatea de nord, la stînga intrării, și 7 clanuri ale războiului, ocupînd jumătatea de sud, la dreapta intrării (J. O. D o r s e y *I, 2*). Legenda se referă astfel la o dublă devenire: una, pur structurală, care trece de la un sistem dualist la un sistem tripartit, cu revenirea la dualismul anterior; cealaltă, structurală și istorică totodată, care constă în anularea unei răsturnări a structurii inițiale, rezultînd din evenimente istorice sau considerate ca atare: migrațiuni, război, alianță. Or, organizarea socială a indienilor Osage, așa cum a putut fi observată în secolul al

XIX-lea, integra de fapt cele două aspecte: deşi aveau acelaşi număr de clanuri, partea păcii şi partea războiului erau în dezechilibru, fiindcă una era exclusiv „cer", pe cînd cealaltă, denumită şi „a pămîntului", cuprindea două grupuri de clanuri, asociate pămîntului şi respectiv apei. Sistemul era deci simultan istoric şi structural, binar şi ternar, simetric şi asimetric, stabil şi instabil. . .

În faţa unei dificultăţi de acelaşi tip, contemporanii noştri reacţionează cu totul altfel. Ca dovadă, această constatare a unui dezacord cu care se termina o recentă convorbire:

„*D. Bertrand de Jouvenel* — Domnule Priouret, sînteţi bun să trageţi concluzia în cîteva cuvinte?

D. Roger Priouret. — Am impresia că ne aflăm de fapt în faţa a două teze, totalmente opuse.

Raymond Aron reia teza lui André Siegfried. Pentru André Siegfried, existau în Franţa două atitudini politice fundamentale. Ţara noastră este cînd bonapartistă, cînd orleanistă. Bonapartistă, adică acceptînd puterea personală şi chiar dorind-o. Orleanistă, adică lăsînd în seama deputaţilor grija de a conduce treburile publice. În faţa fiecărei crize, o înfrîngere ca aceea din 1871 sau un război care se prelungeşte, ca războiul din Algeria, Franţa îşi schimbă atitudinea, trece adică de la bonapartism la orleanism ca în 1871, sau de la orleanism la bonapartism, ca la 13 mai 1958. Personal, cred, dimpotrivă, că schimbarea actuală, fără a fi total independentă de aceste constante ale temperamentului politic francez, este legată de răsturnările pe care industrializarea le provoacă în societate. O altă comparaţie istorică îmi vine în minte. Primei revoluţii industriale îi corespunde lovitura de stat din 2 decembrie 1851, celei de-a doua, lovitura de stat din 13 mai 1958. Cu alte cuvinte, o răsturnare a condiţiilor de producţie şi de consum pare în istorie de neîmpăcat cu regimul parlamentar şi aduce ţara noastră spre forma de putere autoritară care corespunde temperamentului ei, adică spre puterea personală" (S E D E I S, p. 20).

Este probabil că pentru indienii Osage, aceste două tipuri de opoziție (una sincronică, cealaltă diacronică) să fi servit ca punct de plecare; în loc de a pretinde să aleagă între ele, ei le ar fi admis pe picior de egalitate, căutînd totodată să elaboreze o schemă unică, care să le permită să integreze punctul de vedere al structurii și acel al evenimentului.

Considerații de același gen ar putea, fără îndoială, să explice, într-un mod destul de satisfăcător pentru mintea noastră curiosul dozaj de divergențe și de omologii ce caracterizează structura socială a celor cinci colectivități irocheze și, pe o scară istorică și geografică mai largă, asemănările și deosebirile ce se manifestă la indienii Algonkin din estul Statelor Unite. În societățile formate din clanuri uniliniare și exogamice, sistemul de denumiri clanice se găsește aproape întotdeauna la mijlocul drumului între ordine și dezordine, fapt ce ar putea fi explicat, pare-se, numai prin acțiunea conjugată a două tendințe: una, de origine demografică, care împinge la dezorganizare, cealaltă, de inspirație speculativă, care împinge la reorganizare pe o linie pe cît posibil mai apropiată de starea anterioară.

Fenomenul reiese bine din exemplul oferit de indienii Pueblo, ale căror sate prezintă tot atîtea variații sociologice în jurul unei teme, despre care se bănuiește că ar putea fi aceeași pentru toate. Compilînd informațiile relative la triburile Hopi, Zuni, Keres și Tanoan, Kroeber a crezut pe vremuri că poate demonstra că „o schemă unică și precisă domină în organizarea socială a tuturor indienilor Pueblo", cu toate că fiecare sat în parte nu prezintă decît o ilustrare parțială și deformată a ei. Această schemă ar consta într-o structură cu 12 perechi de clanuri: șarpe-cu-clopoței — panteră, cerb — antilopă, dovleac — cocor, nor — porumb, șopîrlă — pămînt, iepure — tutun, „muștar sălbatic" *(Stanleya)* — cocoș de pădure, Katchina (corb — papagal; pin — plop); lemn de ars — coiot; un grup de 4 clanuri (săgeată — soare și vultur — curcan), viezure — urs; turcoază — scoică sau mărgean (Kroeber *I*, pp. 137—140).

Această ingenioasă încercare de a reconstitui un „plan-model" a fost criticată de Eggan pe baza unor informații mai

numeroase şi mai puţin ambigue decît acelea de care putea dispune Kroeber în 1915—1916, de cînd datează observaţiile sale. S-ar putea opune însă lui Kroeber un alt argument, de ordin prejudicial: cum ar fi putut un plan-model supravieţui evoluţiilor demografice divergente ale fiecărui sat? Mărginindu-ne la informaţiile publicate de Kroeber însuşi, să comparăm distribuţia clanurilor din tribul Zuni (1 650 de locuitori în anul 1915) şi din două sate Hopi de pe primul platou, la care cifra populaţiei a fost înmulţită de către autor cu 5, (rezultat : 1 610) spre a face confruntarea mai uşoară:

	ZUNI	HOPI (Walpi şi Sichumovi)
Soare, vultur, curcan	520	90
Corn	430	55
Porumb, broască	195	225
Nevăstuică, urs	195	160
Cocor	100	—
Coiot	75	80
Muştar, cocoş de pădure	60	255
Tutun	45	185
Cerb, antilopă	20	295
Şarpe-cu-clopoţei	—	120
Şopîrlă, pămînt	—	145
(clan necunoscut)	10	—
Total	1 650	1 610

Dacă se trasează curba distribuţiei clanurilor Zuni, aşezîndu-le în ordine demografică descrescîndă, şi dacă se suprapune curba clanurilor Hopi de pe primul platou, se constată că evoluţiile demografice sînt divergente şi că comparaţia nu ar trebui, teoretic, să permită reconstituirea unui plan comun (fig. 3).

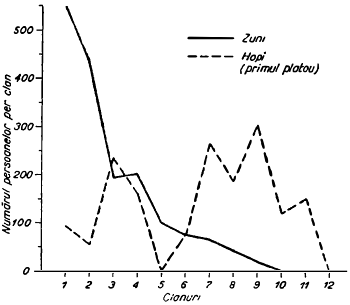


Fig. 3.
Distribuția populației după clanuri la Zuni și la Hopi de pe primul platou.

În aceste condiții, și chiar admițînd că restituirea operată de Kroeber forțează experiența în unele puncte, nu este mai puțin remarcabil faptul că atîtea elemente comune și legături sistematice subzistă în diferitele organizații locale, ceea ce presupune, pe plan speculativ, o rigoare, o tenacitate, o fidelitate față de deosebiri și de opoziții, despre care un botanist a cules, pe plan practic, dovezi care și ele sînt tot atît de convingătoare:

„În Mexic am lucrat mai mult cu țărani de proveniență total sau parțial europeană. Chiar acei care aveau înfățișare de indigeni, preferau să vorbească spaniola și nu se considerau indieni. Am regăsit același gen de populație în Guatemala, acolo însă am lucrat și cu indieni care păstraseră vechea lor limbă și cultură tradițională și am constatat, spre marea mea surpriză, că plantațiile lor de

porumb erau, în ceea ce privește tipul, selecționate mult mai riguros decît la vecinii lor de limbă spaniolă. Plantațiile lor rămăseseră la fel de autentice cum fuseseră în Statele Unite plantațiile de porumb în marea epocă a concursurilor agricole, cînd fermierii se străduiau, cu cele mai subtile rafinamente, să mențină o uniformitate, care atîrna mult în competiție. Faptul era remarcabil datorită extremei variabilități a porumbului din Guatemala în general și a ușurinței cu care porumbul se hibridează: este de ajuns ca puțin polen să fie transportat de vînt de pe o plantație pe alta, ca toată recolta să fie metisată. Numai o alegere meticuloasă a spicelor de sămînță și smulgerea răsadurilor deviate pot permite să se conserve o varietate pură în asemenea condiții. Și totuși, în Mexic, în Guatemala și în propriul nostru sud-vest, situația este clară: acolo unde vechile culturi indiene au rezistat cel mai bine, porumbul a rămas în limitele varietății, cel mai omogen. Mult mai tîrziu, am cultivat o colecție de boabe de porumb, obținută la un popor și mai primitiv: indigenii Naga, din Assam, pe care unii etnologi îi descriu ca fiind încă în epoca de piatră în ceea ce privește viața de toate zilele. Fiecare trib cultivă mai multe varietăți de porumb, care diferă unele de altele în mod categoric; și totuși, în sînul fiecărei varietăți, aproape că nu sînt deosebiri de la un răsad la altul. Mai mult încă, unele varietăți, dintre cele mai originale, erau cultivate nu numai de familii diferite, dar și de triburi diferite, în regiuni de asemenea diferite. Era nevoie de un atașament fanatic față de un tip ideal pentru a păstra atît de pure aceste varietăți, care erau transmise sau dobîndite de la o familie la alta, de la un trib la altul. Se pare deci că este greșit să se susțină, cum s-a făcut de atîtea ori, că varietățile cele mai nestabile pot fi întîlnite la popoarele cele mai primitive. În realitate are loc tocmai contrariul. Căci la originea credinței că popoarele primitive sînt horticultori neglijenți stau mai ales informațiile despre indigenii frecvent vizitați, acei care trăiesc aproape de marile căi de comunicații și de orașe, și a căror cultură tradițională s-a degradat cel mai mult" (A n d e r s o n, pp. 218—219).

În cele citate, Anderson ilustrează în mod impresionant această grijă pentru decalările diferențiale, care impregnează activitatea practică ca și pe cea speculativă a acelora pe care noi îi numim primitivi. Prin caracterul ei formal și prin „priza" pe care o exercită asupra oricărui fel de conținuturi, această grijă explică faptul că instituțiile indigene, deși prinse și ele într-un flux de temporalitate, pot să se mențină la o distanță constantă de contingența istorică și de imuabilitatea unui plan, și să navigheze, dacă se poate spune astfel, într-un curent de inteligibilitate. Mereu la o distanță rezonabilă de Caribda și de Scilla, de diacronic și sincronic, de eveniment și structură, de estetică și logică, natura lor a putut scăpa acelora care pretindeau s-o definească doar printr-un singur aspect. Între absurditatea funciară a practicilor și a credințelor primitive, proclamată de Frazer, și validarea lor aparentă prin evidențele unui pretins bun-simț, invocat de Malinowski, este loc pentru o întreagă știință și o întreagă filozofie.

CAPITOLUL III

Sistemele transformaţionale

După cum s-a văzut, logicile practico-teoretice, care guvernează viaţa şi gîndirea societăţilor numite primitive, sînt puse în mişcare de cerinţa unor abateri diferenţiale. Această cerinţă, deja evidentă în miturile care fundamentează instituţiile totemice (L é v i - S t r a u s s 6, pp. 27—28 şi 36—37), apare şi în planul activităţii tehnice, avidă de rezultate marcate cu pecetea permanenţei şi a discontinuităţii. Dar, atît pe plan speculativ cît şi pe plan practic, importantă este evidenţa abaterilor, mult mai mult decît conţinutul lor. Aceste abateri formează, de îndată ce există, un sistem utilizabil ca o grilă care se aplică, pentru descifrare, unui text, a cărui lipsă de sens iniţială îi dă aparenţa unui flux confuz şi în care grila permite să se introducă întreruperi şi contraste, cu alte cuvinte condiţiile formale ale unui mesaj semnificant. Exemplul teoretic discutat în capitolul precedent arată cum un sistem oarecare de abateri diferenţiale, — de îndată ce prezintă caracterul de sistem — permite de a organiza un material sociologic prelucrat de evoluţia istorică şi demografică, şi care constă deci dintr-o serie teoretic nelimitată de conţinuturi diferite.

Principiul logic constă în *a putea opune* întotdeauna termeni, pe care o prealabilă sărăcire a totalităţii empirice permite de a-i concepe ca distincţi. În raport cu această cerinţă primordială, importantă este chestiunea *cum opunem,* dar examinarea ei vine după aceea. Altfel spus, sistemele de denumire şi de clasificare, numite în mod obişnuit totemice, îşi împrumută valoarea operatorie din caracterul lor formal. Ele sînt coduri, în măsură să vehiculeze mesaje ce pot fi transpuse în termenii altor coduri şi să exprime în sistemul lor propriu mesaje primite prin canalul unor coduri diferite. Eroarea etnologilor

clasici a fost de a fi dorit să reifice această formă, să o lege de un conținut determinat, cînd de fapt ea se prezintă observatorului ca o metodă pentru asimilarea oricărui conținut. Departe de a fi o instituție autonomă, ce poate fi definită prin caractere intrinsece, totemismul, sau ceea ce se pretinde ca atare, corespunde anumitor modalități, izolate în mod arbitrar dintr-un sistem formal, a cărui funcție este de a garanta convertibilitatea ideală a diferitelor nivele ale realității sociale. Așa cum Durkheim pare să fi întrevăzut uneori, fundamentul sociologiei rezidă într-o „socio-logică" (Lévi-Strauss *4*, p. 36; *6*, p. 137).

În volumul 2 al lucrării *Totemism and Exogamy*, Frazer s-a interesat în mod special de unele forme simple ale credințelor totemice, observate în Melanezia de către Codrington și Rivers, crezînd a distinge în ele forme primitive care ar sta la originea totemismului conceptional australian, din care, după dînsul, ar deriva toate celelalte tipuri. În Noile Hebride (Aurora) și în insulele Banks (Mota), unii indivizi cred că existența lor este legată de aceea a unei plante, a unui animal, a unui obiect, numite *atai* sau *tamaniu* în insulele Banks, și *nunu* în Aurora; sensul cuvîntului *nunu*, poate și al cuvîntului *atai*, este aproximativ acela de suflet (fig. 4).

După Codrington, un indigen din Mota descoperă *tamaniu*-ul său printr-o viziune sau cu ajutorul unor tehnici divinatorii. În Aurora însă, viitoarea mamă este aceea care își închipuie că o nucă de cocos, un fruct al arborelui de pîine sau un alt obiect oarecare este legat în chip misterios de copil, care ar fi un fel de ecou al acestuia. Rivers a regăsit aceleași credințe în Mota, unde multe persoane respectă prohibiții alimentare, pentru că fiecare crede că este un animal sau un fruct găsit sau observat de mama sa cînd era însărcinată. Într-un asemenea caz, femeia aduce planta, fructul sau animalul în sat, unde se informează de sensul întîmplării. I se spune că va da naștere unui copil care va semăna cu acest lucru sau va fi chiar acest lucru. Ea îl repune atunci în locul unde l-a găsit și dacă este vorba de un animal, îi construiește un adăpost din pietre, îl vizitează zilnic și îl hrănește. Cînd animalul dispare, înseamnă că a pătruns în corpul femeii, de unde va ieși din nou sub formă de copil.

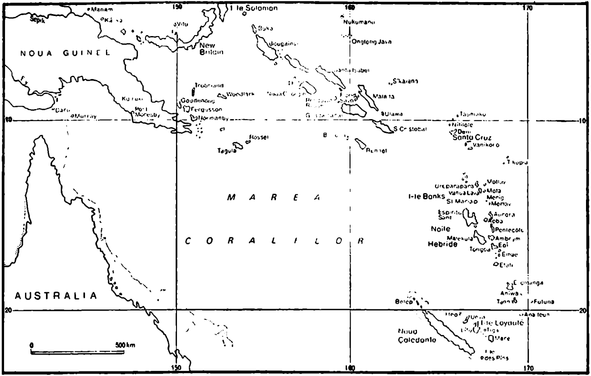


Fig. 4
Harta parțială a Melaneziei (Centrul Documentar privind Oceania de la *École Pratique des Hautes Études*).

Acesta nu va putea consuma planta sau animalul cu care a fost identificat, decît cu riscul de a se îmbolnăvi sau a muri. Dacă este vorba de un fruct necomestibil, arborele care-l poartă nu va trebui nici măcar atins. Ingerarea sau contactul sînt asimilate cu un soi de autocanibalism; legătura dintre om şi obiect este într-atît de intimă, încît primul posedă caracteristicile celui de al doilea. După caz, copilul va fi slab şi indolent ca ţiparul şi şarpele de apă, coleric ca racul sihastru, blînd şi drăguţ ca şopîrla, zăpăcit, repezit şi nesăbuit ca şobolanul, sau va avea o burtă mare, amintind forma unui măr pădureţ etc. Aceste echivalenţe se întîlnesc şi la Motlav (numele unei părţi din insula Saddle; Rivers, p. 462). Conexiunea dintre un individ de o parte, iar de cealaltă o plantă, un animal sau un obiect nu este generală; ea afectează numai unele persoane. Ea nu este nici ereditară şi nu atrage după sine prohibiţii exogamice între bărbaţi şi femei pe care întîmplarea i-ar fi asociat cu fiinţe de aceeaşi specie (Frazer, vol. II, pp. 81—83, pp. 98—91 [citînd pe Rivers], şi vol. IV, pp. 286—287).

Frazer vede în aceste credinţe originea şi explicaţia acelora care au fost constatate la Lifu, în insulele Loialităţii şi la Ulawa şi Malaita în arhipelagul Solomon. La Lifu, se întîmplă uneori ca un om, înainte de moarte, să indice animalul — pasăre sau fluture — sub a cărui formă se va reincarna. Consumarea acestui animal sau distrugerea lui sînt prohibite tuturor descendenţilor săi: „Este strămoşul nostru" se spune despre el şi i se aduce o ofrandă. La fel în arhipelagul Solomon (Ulawa), unde Codrington semnala că locuitorii refuzau să planteze bananieri şi să mănînce banane, pentru că un personaj important, înainte de a muri, li le interzisese, spre a putea să se reincarneze în aceşti arbori*. În Melanezia centrală, originea tabuurilor alimentare trebuie, în consecinţă, căutată în imaginaţia fantezistă a unor strămoşi. E un rezultat indirect şi o repercusiune de la distanţă — crede Frazer — a poftelor şi închipuirilor bolnăvicioase frecvente la femeile însărcinate. Prin această trăsătură psihologică, promovată la rang de fenomen natural

* Faptul este confirmat de Ivens, (pp. 269—270), care dă o interpretare puţin diferită. Cu toate acestea, el citează alte prohibiţii, avînd la origine reincarnarea unui strămoş. Vezi şi pp. 272, 468, *passim*. Cf. şi C. I. Fox pentru credinţe de acelaşi tip la San Cristoval.

şi universal, s-ar cunoaşte originea ultimă a tuturor credinţelor şi practicilor totemice (F r a z e r, vol. II, pp. 106—107, passim).

Faptul că femeile din epoca şi mediul său aveau, în timpul sarcinii, unele pofte, la fel ca şi femeile sălbaticilor din Australia şi din Melanezia, a fost de ajuns ca să-l convingă pe Frazer de universalitatea şi de originea naturală a acestui fenomen. Altminteri, ar fi trebuit să se atribuie culturii ceea ce a fost sustras naturii, admiţîndu-se astfel că, sub anumite raporturi, ar fi putut să existe asemănări alarmante — pentru că erau directe — între societăţile europene de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi societăţile antropofagilor. Dar în afara faptului că poftele femeilor însărcinate nu sînt atestate la toate popoarele din lume, în Europa ele s-au atenuat considerabil de o jumătate de secol încoace şi s-ar putea chiar ca în anumite medii ele să fi dispărut complet. Ele existau, fără îndoială, în Australia şi în Melanezia, dar sub ce formă? Ca mijloc instituţional, slujind la definirea prin anticipaţie a unor elemente din statutul persoanelor sau al grupurilor. Şi chiar în Europa, probabil că poftele femeilor însărcinate nu vor supravieţui dispariţiei credinţelor de acelaşi tip, care încurajau femeile — sub pretextul de a se referi la aceste pofte — de a diagnostica (în loc de a pronostica) anumite particularităţi fizice sau psihologice observate după, şi nu înainte, de naşterea copilului. Presupunînd că poftele femeilor însărcinate au o bază naturală, aceasta n-ar putea să explice credinţele şi practicile care sînt departe de a fi generale şi care pot lua forme diferite, în funcţie de societatea respectivă.

Pe de altă parte, nu se înţelege ce l-a putut incita pe Frazer să dea prioritate capriciilor femeilor însărcinate faţă de acelea ale bătrînilor muribunzi, dacă nu cumva faptul că pentru a muri trebuie mai întîi să te naşti. Dar dacă este aşa, toate instituţiile sociale ar fi trebuit să fi apărut în cursul unei generaţii. În sfîrşit, dacă sistemul din Ulawa, din Malaita şi din Lifu ar fi derivat de la acela din Motlav, din Mota şi din Aurora, ar fi trebuit ca vestigii ale acestui sistem să se fi păstrat în cel dintîi. Izbitor e, dimpotrivă, faptul că cele 2 sisteme sînt în concordanţă. Nimic nu sugerează că unul ar fi, cronologic, anterior celuilalt; raportul lor nu este acela de la formă pri-

mitivă la formă derivată, ci mai curînd acel care se observă între forme simetrice şi inverse una faţă de alta, ca şi cum fiecare sistem ar reprezenta o transformare a aceluiaşi grup.

În loc de a acorda priorităţi, să ne plasăm deci la nivelul grupului şi să încercăm să-i definim proprietăţile. Ele se cuprind într-o triplă opoziţie: pe de o parte, între naştere şi moarte, pe de alta, între caracterul individual sau colectiv care afectează fie un diagnostic, fie o prohibiţie. Trebuie să subliniem de altfel că prohibiţia decurge dintr-un pronostic: cine va mînca fructul sau animalul interzis, va pieri.

În sistemul Motlav — Mota — Aurora, termenul pertinent al primei opoziţii este naşterea, în sistemul Lifu — Ulawa — Malaita, este moartea, şi corespunzător, toţi termenii celorlalte opoziţii se inversează de asemenea. Cînd naşterea este evenimentul pertinent, diagnosticul este colectiv, iar prohibiţia (sau pronosticul) este individuală: femeia însărcinată, sau pe cale de a deveni, care găseşte un animal sau un fruct, uneori pe pămînt, uneori rătăcit în şortul ei, se întoarce în sat şi întreabă rudele şi prietenii; grupul social diagnostichează colectiv (sau prin gura reprezentanţilor săi calificaţi) statutul distinctiv al persoanei care se va naşte în curînd şi care va fi supusă unei prohibiţii individuale.

La Lifu, Ulawa şi Malaita însă, întregul sistem se răstoarnă. Moartea devine evenimentul pertinent şi dintr-o dată, diagnosticul devine individual, pentru că este pronunţat de muribund, iar prohibiţia devine colectivă, constrîngînd pe toţi descendenţii aceluiaşi strămoş, şi uneori, cum este la Ulawa, o întreagă populaţie.

Cele două sisteme se află, aşadar, în cadrul unui grup, într-un raport de simetrie inversată, aşa cum se vede în tabloul de mai jos, unde semnele + şi — corespund respectiv primului şi celui de-al doilea termen al fiecărei opoziţii:

Opoziţii semnificative		*Motlav — Mota — Aurora*	*Lifu — Ulawa — Malaita*
Naştere/moarte		+	—
Individual/colectiv	diagnostic:	—	+
	prohibiţie:	+	—

În sfîrşit, faptele raportate permit să se desprindă, la nivelul grupului, o caracteristică comună, care îl deosebeşte ca grup de toate celelalte, care fac parte şi ele din acelaşi ansamblu, şi anume: ansamblul sistemelor de clasificare care stabilesc o omologie între deosebirile naturale şi deosebirile culturale (formulă care e preferabilă aceleia de instituţii totemice). Caracterul comun celor două sisteme discutate adineauri ţine de natura lor statistică şi nu de cea universală. Nici unul dintre ele nu se aplică în mod indistinct tuturor membrilor societăţii: numai unii copii sînt concepuţi prin oficiul unui animal sau al unei plante, numai unii muribunzi se reincarnează într-o specie naturală. Domeniul guvernat de fiecare sistem constă deci într-un eşantion a cărui selecţie, cel puţin teoretic, este lăsată pe seama întîmplării. Din acest îndoit motiv, sistemele amintite trebuie să fie puse deîndată alături de sistemele australiene de tip aranda, aşa cum a văzut Frazer, deşi se înşela asupra relaţiei (logice şi nu genetice) care le uneşte, respectîndu-le totodată specificitatea. Într-adevăr, sistemele aranda au şi ele un caracter statistic, dar regula lor de aplicare este universală, deoarece domeniul pe care îl guvernează este coextensiv societăţii globale.

•

În decursul traversării Australiei, etnologii Spencer şi Gillen fuseseră deja impresionaţi de acel caracter de sistem coerent pe care îl prezentau instituţiile populaţiilor distribuite pe o axă sud-nord, de la marele Golf australian pînă la golful Carpentaria.

> „La băştinaşii Arunta şi Warramunga, condiţiile socio-religioase sînt exact inversate, dar cum de altfel se găsesc şi alte asemenea exemple, băştinaşii Kaitisch reprezintă o stare intermediară“ (S p e n c e r şi G i l l e n, p. 164).

La sud, baştinaşii Arabanna admit existenţa a două jumătăţi exogame şi a unor clanuri totemice exogame, ambele matriliniare. Căsătoria care, după Spencer şi Gillen, se făcea de preferinţă cu fiica fratelui mai mare al mamei sau cu fiica

surorii mai mari a tatălui, era — după Elkin — de tip aranda, dar complicată cu restricţii totemice, care, aşa cum se ştie, nu există la băştinaşii Aranda.

În timpurile mitice *(ularaka)* strămoşii totemici au depus duhuri-copii *(mai-aurli)* în locurile totemice. O credinţă echivalentă se întîlneşte şi la Aranda. Dar pe cînd la aceştia din urmă duhurile se întorc regulat la aşezarea lor de origine, în aşteptarea unei noi incarnări, duhurile arabanna îşi schimbă, după fiecare incarnare, sexul, jumătatea şi totemul, astfel încît fiecare duh parcurge regulat un ciclu complet de statute biologice şi socio-religioase (Spencer şi Gillen, p. 146 şi urm.).

Dacă această descriere ar corespunde exact cu realitatea, atunci ea ar prezenta imaginea unui sistem simetric, şi invers celui al băştinaşilor Aranda. La aceştia din urmă, filiaţia este patriliniară (şi nu matriliniară), apartenenţele totemice nu sînt determinate de o regulă de filiaţie, ci de locul unde întîmplător trecea femeia cînd şi-a dat seama că este însărcinată. Altfel spus, repartiţia totemurilor se face la băştinaşii Arabanna conform unei reguli anume, iar la băştinaşii Aranda, statistic, şi prin jocul hazardului. În primul caz, căsătoriile sînt strict exogame, pe cînd în celălalt, grupurile totemice sînt străine de orice reglementare în această privinţă; într-adevăr, la indigenii Aranda există un sistem de 8 subsecţii (şi nu cu numai 2 jumătăţi), fără legătură cu afilierile totemice, care reglementează alianţele matrimoniale prin operarea unui ciclu care poate fi reprezentat în modul următor* (fig. 5):

Simplificînd mult lucrurile şi menţinîndu-ne deocamdată la informaţii mai vechi, am fi deci tentaţi să spunem că la băştinaşii Aranda lucrurile se petrec, pentru oameni, aşa cum se petrec pentru duhuri la băştinaşii Arabanna. Într-adevăr, la fiecare generaţie, duhurile îşi schimbă sexul şi jumătatea (lăsăm deoparte schimbarea grupului totemic, deoarece apartenenţa totemică nu este pertinentă în sistemul aranda, şi îl înlocuim cu o schimbare de subsecţie, care este fenomenul pertinent); exprimate în termenii sistemului aranda, aceste două cerinţe ar corespunde ciclului:

* Acest mod de reprezentare grafică, sub forma unui tor, îl datorăm colegului nostru G. Th. Guilbaud.

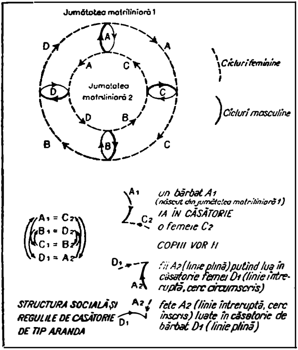


Fig. 5.
Structura socială şi regulile de căsătorie de tipul aranda (Laboratorul de cartografie de la *École Pratique des Hautes Études*)

unde majusculele reprezintă bărbaţi, iar minusculele femei, ciclu care corespunde nu structurii însăşi a societăţii aranda, care deosebeşte cicluri exclusiv masculine şi cicluri exclusiv feminine, ci procedeului (dat implicit în termenii sistemului) prin care aceste bucăţi sînt, dacă se poate spune astfel, *cusute* împreună.

Se cuvine totuşi să se ţină seamă de criticile formulate de Elkin împotriva descrierii premergătorilor săi. Elkin bănuieşte că Spencer şi Gillen n-au observat la indigenii Aranda decît o singură formă de totemism (E l k i n *4*, pp. 138—139), pe cînd

```
                    A I
                     |
               DI = a 2
                |
          BI = d 2
           |
    CI = b 2
     |
AI = c 2
```

în realitate ar fi existat două, aşa cum el însuşi a verificat la cei din Arabanna; una patriliniară şi culturală, cealaltă matriliniară şi socială, deci exogamă.

> „Membrii unui cult totemic patriliniar oficiază rituri de creştere cu ajutorul fiilor surorilor lor şi le predau în cadrul unui ritual acest totem de cult (apoi şi altora, prin intermediul lor), *pentru a-l mînca*, dar de aici nu decurge că ei înşişi sînt supuşi unei prohibiţii alimentare. În schimb ... ei se feresc, cu stricteţe, de a consuma *madu*-ul lor, sau totemul lor social, căruia, de altfel, nu-i închină nici un cult" (Elkin *2a*, p. 180).

Aşadar, la descrierea lui Spencer şi Gillen, Elkin obiectează că ipoteza unui ciclu complet, parcurs de către duhurile totemice, este contradictorie, pentru că implică un amestec de două forme de totemism, pe care el însuşi le consideră ca ireductibile. Se poate admite numai că totemurile cultuale, patriliniare, alternează între cele două jumătăţi, în cadrul unei descendenţe masculine determinate.

Fără a pretinde să rezolvăm problema, ne vom mărgini să reamintim obiecţiile de principiu formulate de noi în alt loc, împotriva analizelor restrictive ale lui Elkin; pe de altă parte, este just să subliniem că Spencer şi Gillen au cunoscut încă intactă cultura Arabanna, pe care Elkin, după propria sa mărturie, a regăsit-o într-o stare de descompunere avansată. Şi chiar dacă ar trebui să ne mărginim la interpretarea restrictivă a lui Elkin, nu rămîne mai puţin adevărat că, la băştinaşii Aranda, oamenii vii sînt cei care „realizează ciclul", pe cînd

la vecinii lor din sud sînt morții. Cu alte cuvinte, ceea ce la indigenii Aranda apare ca un *sistem*, se dedublează la Arabanna sub formă, pe de o parte, de *rețetă*, pe de altă parte, de *teorie*, căci reglementarea căsătoriilor prin recenzarea incompatibilităților totemice, descrisă de Elkin, este un procedeu pur empiric, pe cînd ciclul duhurilor se bazează — lucru de la sine înțeles — pe speculația pură. La această deosebire între cele două grupuri se adaugă și alte deosebiri, care corespund unor veritabile inversiuni și se manifestă pe toate planurile: matriliniar / patriliniar; 2 jumătăți / 8 subsecțiuni; totemism mecanic / totemism statistic și, în sfîrșit, — în ipoteza că analizele lui Spencer și Gillen ar fi exhaustive — totemism exogam / totemism neexogam. Vom nota de asemenea că subsecțiunile aranda au un mare randament funcțional, deoarece sînt tranzitive: copiii născuți din căsătoria $X = y$ vor fi Z, z, adică dintr-un grup (social) altul decît părinții lor; dimpotrivă, grupurile (totemice) arabanna (care au aceeași funcție sociologică de reglementare a căsătoriilor) au un randament funcțional slab, pentru că sînt intranzitive: copiii din căsătoria $X = y$, vor fi Y, y, reproducînd numai grupul mamei lor. Tranzitivitatea, totală sau parțială, după cum se adoptă interpretarea lui Spencer și Gillen sau a lui Elkin, se regăsește numai în lumea de apoi a băștinașilor Arabanna, care redă o imagine conform aceleia a societății celor vii la băștinașii Aranda.

În sfîrșit, aceeași inversiune caracterizează rolul acordat cadrului teritorial de către fiecare trib: indigenii Aranda îi atribuie o valoare reală și absolută, fiind, în sistemul lor, singurul conținut pe deplin semnificant, deoarece fiecare loc este, de la începutul lumii, afectat exclusiv și permanent unei specii totemice. La Arabanna, această valoare este relativă și formală, căci conținutul local (datorită aptitudinii duhurilor de a parcurge un ciclu) pierde mult din capacitatea sa semnificantă. Locurile totemice sînt un fel de porturi de înregistrare, mai curînd decît domenii ancestrale...

Să comparăm acum structura socială a băștinașilor Aranda cu aceea a unei populații care trăiește mai la nord, și anume băștinașii Warramunga organizați de asemenea patriliniar. La aceștia din urmă, totemurile sînt legate de jumătăți, adică au o funcțiune inversă aceleia pe care o îndeplinesc la indigenii

Aranda şi analogă (dar în alt mod) cu acea pe care o au la indigenii Arabanna, a căror situaţie geografică este, în raport cu grupul de referinţă, simetrică şi inversă (vecini, respectiv din nord şi din sud, ai indigenilor Aranda). Ca şi indigenii Arabanna, băştinaşii Warramunga au totemuri paterne şi totemuri materne, dar spre deosebire de ceea ce se petrece la cei dintîi, totemurile paterne sînt acelea care sînt absolut prohibite, pe cînd totemurile materne sînt autorizate prin intermediul jumătăţii alterne (în timp ce la Arabanna, totemurile paterne sînt autorizate pentru jumătatea alternă, prin intermediul grupurilor de cult, membri ai aceleiaşi jumătăţi).

Rolul atribuit jumătăţii alterne se pretează într-adevăr unei analize prin transformare. Nu există reciprocitate a jumătăţilor în riturile de înmulţire ale indigenilor Aranda: fiecare grup de cult îşi oficiază riturile după cum îi convine, spre avantajul altor grupuri care sînt libere să consume ele însele o hrană devenită doar mai abundentă prin intermediul grupului oficiant. La băştinaşii Warramunga, dimpotrivă, jumătatea consumatoare intervine activ pentru a obţine ca cealaltă jumătate să oficieze ceremonii al căror profit îl va culege ea însăşi.

Această deosebire atrage după sine altele, corelative: într-un caz, riturile de creştere sînt o chestiune individuală, în celălalt, o chestiune de grup; la Aranda, celebrarea riturilor de creştere fiind lăsată la iniţiativa omului care este proprietarul lor, prezintă un caracter statistic: fiecare oficiază cînd vrea şi fără a coordona iniţiativa sa cu alţii. La indigenii Warramunga însă, există un calendar ritual şi serbările se succed după o ordine prescrisă. Regăsim deci aici, pe planul ritualului, o opoziţie relevată mai sus (în acel caz însă pentru Aranda şi Arabanna) între o structură periodică şi o structură aperiodică, care ne apăruse ca fiind caracteristică comunităţii celor vii şi comunităţii celor morţi. Aceeaşi opoziţie formală există între tribul Aranda pe de o parte şi triburile Warramunga şi Arabanna pe de altă parte, dar acolo ea se manifestă de astă dată pe un alt plan. Simplificînd mult, s-ar putea spune că la tribul Warramunga situaţia este, sub aceste două raporturi, simetrică aceleia care prevalează la tribul Arabanna cu deosebire numai că filiaţia, patriliniară într-un caz, este în celălalt caz matriliniară, pe cînd indigenii Aranda patriliniari ca şi Warramunga

sînt opuşi vecinilor lor din nord şi din sud prin ritualuri ce se celebrează statistic, în contrast cu ritualurile ce se celebrează periodic*.

Dar nu numai atît. Băştinaşii Arabanna şi Warramunga concep pe strămoşii totemici ca personaje unice şi a căror aparenţă, semiumană şi semianimală, prezintă de la început un caracter încheiat. Acestei concepţii, băştinaşii Aranda o preferă pe acea a unei multiplicităţi de strămoşi (pentru fiecare grup totemic), dar care sînt fiinţe omeneşti incomplete. Sub acest raport, şi aşa cum au arătat Spencer şi Gillen, grupurile de băştinaşi situate între Aranda şi Warramunga: Kaitish, Unmatjera, reprezintă un caz intermediar, strămoşii lor fiind prezentaţi în mituri sub forma unui conglomerat de fiinţe omeneşti incomplete şi de oameni compleţi. În general, distribuţia credinţelor şi a obiceiurilor pe o axă nord-sud dă la iveală cînd o schimbare treptată, mergînd de la un tip extrem la forma lui inversată, cînd la recurenţa aceloraşi forme la ambii poli, exprimate însă în acest caz într-un context inversat — patriliniară sau matriliniară, — răsturnarea structurală făcîndu-se la mijloc, adică la indigenii Aranda:

Se vede aşadar că pornind, dacă se poate spune aşa, de la băştinaşii Aranda spre Warramunga, se trece de la un sistem cu mitologie colectivistă (multiplicitatea strămoşilor) dar cu ritual individualizat, către un sistem invers, cu mitologie individualizată, dar la care ritualul este colectivist. Tot astfel, solul este definit din punct de vedere religios la indigenii Aranda (prin afectaţiile sale totemice) şi din punct de vedere social la Warramunga (teritoriile sînt împărţite între jumătăţi). În sfîrşit, se observă de la sud către nord o dispariţie progresivă a *ciuringăi,* fenomen aproape previzibil dacă se porneşte de la observaţiile precedente, întrucît *ciuringa* funcţionează, în mediul tribului aranda, ca unitate a unei multiplicităţi: reprezentînd corpul fizic al unui strămoş şi deţinut de o serie de indivizi succesivi ca dovadă a filiaţiei lor genealo-

* La băştinaşii Aranda „nu există o ordine fixă... fiecare ceremonie este proprietatea unui individ determinat"; la băştinaşii Warramunga însă „ceremoniile au loc într-o succesiune regulată A, B, C, D" (Spencer şi Gillen, p. 193).

	SUD			NORD
	ARABANNA	ARANDA	KAITISH UNMATJERA	WARRAMUNGA
Strămoşi totemici	fiinţe complete jum. oameni jum. animale	fiinţe omeneşti incomplete	fiinţe omeneşti incomplete+oameni compleţi	fiinţe complete jum. oameni jum. animale
	unici	multipli	multipli	unici
Organizare socială		necongruenţă între totemuri şi jumătăţi,		congruenţă între totemuri şi jumătăţi
	Totemism exogam	Totemism neexogam		Totemism exogam
Ritual		exclusivism reciproc al jumătăţilor	iniţiativa grupului totemic+asistenţa jumătăţii alterne	reciprocitatea jumătăţilor: iniţiativa jumătăţii alterne
Ceremonii totemice		proprietate individuală		proprietate colectivă
Celebrare		aperiodică		periodică

gice, *ciuringa* atestă în diacronie continuitatea individuală, a cărei posibilitate ar putea exclude imaginea pe care şi-o fac băştinaşii Aranda despre timpurile mitice (Sharp, p. 315).

Ar trebui ca toate aceste transformări să fie inventariate sistematic. Băştinaşii Karadjeri, la care *bărbatul visează* afiliaţia totemică a viitorului său copil, reprezintă un caz simetric şi invers cazului Aranda, unde *femeia* este aceea care o *trăieşte.* În nordul Australiei caracterul din ce în ce mai exigent al prohibiţiilor totemice oferă un fel de echivalent „culinar" al constrîngerilor proprii sistemelor cu 8 subsecţiuni, în planul exogamiei. Astfel, unele populaţii interzic nu numai

consumarea totemului propriu (complet sau condiționat), dar și aceea a totemului tatălui, al mamei, al tatălui tatălui (sau al tatălui mamei). La indigenii Kauralaig, din insulele de la nordul peninsulei York, un individ recunoaște ca totem pe al său propriu și pe acelea ale mamei tatălui, ale tatălui mamei, ale mamei mamei; căsătoria în cele patru clanuri corespunzătoare este interzisă (Sharp, p. 66). Am discutat mai sus despre prohibițiile alimentare care decurg din credința că un strămoș s-a reincarnat într-o specie animală sau vegetală. O structură de același tip se întîlnește în insulele Melville și Bathurst, dar de astă dată pe plan lingvistic. Toate cuvintele omofone numelui defunctului sînt evitate de coborîtorii săi, chiar dacă este vorba de termeni cu întrebuințare curentă și a căror asemănare fonetică este vagă*. Nu se interzic banane, ci cuvinte. În funcție de grupurile luate în considerație, aceleași formule apar și dispar, identice sau transpuse de la un nivel de consumație la un altul, vizînd întrebuințarea cînd a femeilor, cînd a alimentelor, cînd a cuvintelor din vorbire.

Poate pentru că observațiile lor privesc un număr destul de restrîns de triburi australiene (fiind, de altfel, extraordinar de abundente pentru fiecare), Spencer și Gillen și-au dat seama mai acut decît continuatorii lor — de raporturile sistematice dintre diferitele tipuri. Mai tîrziu, specialiștii și-au văzut orizontul restrîngîndu-se la mica arie pe care o studiau; iar pentru acei care nu renunțau la sinteză, masa însăși a informațiilor, precum și prudența, îi îndemnau să renunțe la căutarea de legi. Cu cît cunoștințele noastre se acumulează, cu atît schema de ansamblu devine mai tulbure, deoarece dimensiunile se multiplică, iar creșterea axelor de referință dincolo de un anumit prag paralizează metodele intuitive: nu se mai ajunge la imaginarea unui sistem, de îndată ce reprezentarea lui cere un *continuum* care depășește trei sau patru dimensiuni. Nu ne este însă interzis să sperăm că într-o zi întreaga documentație disponibilă cu privire la societățile

* Ca la diverse triburi indiene, unde interdicția de a pronunța numele socrilor se extinde la toate cuvintele care intră în compoziția acestui nume (vezi, p. 234).

australiene va putea fi transpusă pe benzi perforate şi se va putea demonstra cu ajutorul unui calculator că ansamblul structurilor lor tehnico-economice, sociale şi religioase, seamănă cu un vast grup transformaţional.

Ideea aceasta este cu atît mai seducătoare, cu cît astăzi ne putem cel puţin imagina de ce Australia, mai mult decît oricare alt continent, ar prezenta un teren privilegiat pentru o asemenea experienţă. Cu toate contactele şi schimburile cu lumea exterioară care au avut loc şi acolo, societăţile australiene au evoluat probabil izolat, într-o mai mare măsură decît altundeva. Pe de altă parte, această evoluţie nu a fost suportată în mod pasiv, ea a fost voită şi creată, căci puţine civilizaţii par să fi avut, în aceeaşi măsură ca şi cea australiană, gustul erudiţiei, al speculaţiei şi al unei manifestări ce apare uneori ca un snobism intelectual, oricît de ciudată ar putea să pară această expresie, atunci cînd se aplică unor oameni al căror nivel de trai material era atît de rudimentar. Dar să nu ne înşelăm: aceşti sălbatici păroşi şi burtoşi, al căror aspect fizic ne evocă pe birocraţii graşi şi pe soldaţii cirtitori ai vechii gărzi a imperiului, făcînd şi mai necuviincioasă goliciunea lor, aceşti adepţi meticuloşi ai unor practici care ţin de o perversitate infantilă: manipularea şi atingerea organelor genitale, torturi, folosirea iscusită a propriului lor singe şi a propriilor lor excreţii şi secreţii (cum facem şi noi mai discret şi fără să ne dăm seama, cînd umezim timbrele cu salivă pentru a le lipi), erau în multe privinţe adevăraţi snobi. Acest termen le-a fost de altminteri aplicat de un specialist, născut şi crescut printre ei şi care vorbea limba lor (T. G. H. Strehlow, p. 82). Consideraţi în această lumină, pare mai puţin surprinzător faptul că de îndată ce au fost instruiţi în artele de agrement, s-au apucat să picteze acuarele tot atît de şterse şi de sîrguincios executate, cum ar fi făcut-o nişte fete bătrîne *(Planşa VIII)*.

Dacă timp de secole sau de milenii, Australia a trăit închisă în sine* şi dacă în această lume izolată au bîntuit spe-

* Cu excepţia regiunilor nordice, desigur; iar acestea nu erau lipsite de contacte cu restul continentului. Formula deci nu are decît o valoare relativă.

culaţiile şi discuţiile, în sfîrşit, dacă influenţele modei au fost aici adeseori determinante, se poate înţelege că s-a constituit un fel de stil sociologic şi filozofic comun, care nu excludea variaţii metodic căutate, dintre care chiar cele mai neînsemnate erau dezvăluite şi comentate cu o intenţie favorabilă sau ostilă. Fiecare grup era, fără îndoială, călăuzit de mobiluri mai puţin contradictorii decît s-ar părea, de a face ca şi ceilalţi, la fel de bine ca şi ceilalţi, mai bine decît ceilalţi şi altfel decît ceilalţi, adică de a despica permanent firul în patru în jurul unor teme cărora tradiţia şi uzul le fixase numai conturele generale. În fond, comunităţile australiene au procedat, în domeniul organizării sociale şi al gîndirii religioase, la fel ca şi societăţile ţărăneşti din Europa în materie de costum, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea. Era în afară de orice discuţie faptul că fiecare comunitate trebuie să-şi aibă costumul său şi că acesta — pentru bărbaţi şi respectiv pentru femei — era compus, în linii mari, din aceleaşi elemente; singura osteneală era de a se deosebi de satul vecin şi de a-l întrece prin bogăţia sau prin ingeniozitatea amănuntului. Toate femeile poartă bonetă, dar de la o regiune la alta bonetele diferă. De altfel, în termeni de endogamie, limbajul scufelor servea la noi pentru formularea regulilor căsătoriei („nu se ia în căsătorie decît cu bonetă"), ca şi la australieni — însă în termeni de exogamie — în limbajul secţiunilor sau totemurilor. Dubla acţiune a conformismului general (care este expresia unui univers închis) şi a particularismului local tinde aici, ca şi în alte părţi, la sălbaticii australieni ca şi în societăţile noastre ţărăneşti, să trateze cultura după formula muzicală a „temei şi variaţiunilor".

•

În aceste condiţii istorice şi geografice favorabile, pe care le-am definit pe scurt, se înţelege de ce culturile australiene apar unele faţă de altele într-un raport de transformare mai complet şi mai sistematic poate decît în alte regiuni ale lumii. Dar această relaţie externă nu trebuie să ducă la negli-

jarea aceleiaşi relaţii, de astă dată internă, care există, într-un mod mult mai general, între diferitele nivele ale unei culturi specifice. Aşa cum am mai sugerat, noţiunile şi credinţele de tip „totemic“ merită atenţie mai ales pentru că ele constituie, pentru societăţile care le-au elaborat sau adoptat, coduri care, sub formă de sisteme conceptuale, permit să se asigure convertibilitatea mesajelor aferente fiecărui nivel, chiar dacă ar fi tot aşa de îndepărtate unele de altele ca acelea care ţin exclusiv, pare-se, fie de cultură, fie de societate, adică de raporturi pe care oamenii le întreţin cu ei înşişi sau de manifestări de ordin tehnic şi economic, despre care s-ar putea crede că privesc mai curînd raporturile omului cu natura. Această mediere între natură şi cultură, care este una dintre funcţiile distinctive ale operatorului totemic, permite să se înţeleagă ce poate fi adevărat, dar şi ce poate fi parţial şi mutilat în interpretările lui Durkheim şi ale lui Malinowski, care au încercat fiecare să închidă totemismul într-unul din aceste două domenii, pe cînd acesta este mai ales mijlocul (sau speranţa) de a transcende opoziţia lor.

Tocmai aceasta este ceea ce a pus bine în lumină Lloyd Warner cu privire la băştinaşii Murngin din ţara Arnhem. Aceşti australieni din nord explică originea fiinţelor şi a lucrurilor printr-un mit care stă şi la baza unei părţi importante din ritualul lor. La începutul timpurilor, cele două surori Wawilak au pornit la drum în direcţia mării, dînd nume, pe parcurs, locurilor, animalelor şi plantelor; una dintre ele era însărcinată, cealaltă îşi ducea cu ea copilul. Căci înainte de a pleca, ele se împreunaseră incestuos cu bărbaţi din jumătatea lor.

După ce sora cea mică a născut, ele îşi urmară călătoria şi se opriră într-o zi lîngă puţul unde trăia marele şarpe Yurlunggur, totem al jumătăţii Dua, căreia ele îi aparţineau. Dar cea mare dintre surori spurcă apa cu sînge menstrual; pitonul indignat ieşi afară, provocă o ploaie torenţială urmată de o inundaţie generală, apoi le înghiţi pe femei şi pe copiii lor. Cît timp şarpele se ţinu drept, apele acoperiră pămîntul şi vegetaţia. Ele dispărură cînd şarpele se culcă din nou.

Or, aşa cum explică Warner, indigenii Murngin asociază

în mod conştient şarpele cu anotimpul ploilor, care provoacă o inundaţie anuală. În această regiune a lumii, desfăşurarea anotimpurilor este atît de regulată, încît poate fi precizată — subliniază un geograf — cu o aproximaţie de numai o zi. Precipitaţiile ajung adeseori la 150 cm, într-un interval de 2—3 luni. Se trece de la 5 cm în octombrie, la 25 în decembrie şi 40 în ianuarie; anotimpul uscat survine tot atît de rapid. O diagramă a precipitaţiilor la Port Darwin, stabilită pentru o perioadă de 46 de ani, ar putea fi însăşi imaginea şarpelui Yurlunggur, ridicat deasupra puţului său, cu capul atingînd cerul, şi inundînd pămîntul (fig. 6).

Această împărţire a anului în două anotimpuri contrastante, unul durînd 7 luni, caracterizat printr-o secetă intensă, altul de 5 luni, însoţit de precipitaţii violente şi de maree mari care inundă cîmpia de coastă pe o adîncime de mai multe zeci de kilometri, îşi pune amprenta asupra activităţii şi gîndirii indigene. Anotimpul ploilor îi sileşte pe indigenii Murngin să se împrăştie. Ei se refugiază în grupuri mici în zonele neinundate, unde duc o existenţă precară, ameninţată de foamete şi de inundaţie. Dar cînd apele se retrag o vegetaţie bogată ţîşneşte din pămînt şi animalele apar în cîteva zile. Viaţa colectivă reîncepe, abundenţa domneşte. Totuşi nimic din toate acestea nu ar fi fost posibile dacă apele n-ar fi năvălit şi fertilizat cîmpia.

Tot aşa cum anotimpurile şi vînturile sînt împărţite între cele două jumătăţi (anotimpul ploilor, vînturile de vest şi de nord-vest sînt Dua, anotimpul uscat şi vînturile de sud-est, Yiritja), la fel sînt asociaţi protagoniştii marii drame mitice, şi anume, şarpele — cu anotimpul ploilor, surorile Wawilak — cu anotimpul uscat: unul reprezintă elementul mascul şi iniţiat, celelalte elementul femelă şi neiniţiat. Pentru ca viaţa să existe, este nevoie ca ambele elemente să colaboreze: după cum explică mitul, dacă surorile Wawilak n-ar fi comis incestul şi n-ar fi pîngărit puţul lui Yurlunggur, n-ar fi existat pe pămînt nici viaţă, nici moarte, nici împerechere, nici reproducere, şi nici succesiunea anotimpurilor n-ar fi existat.

Sistemul mitic şi reprezentările care derivă din el servesc aşadar la stabilirea unor raporturi de omologie între condi-

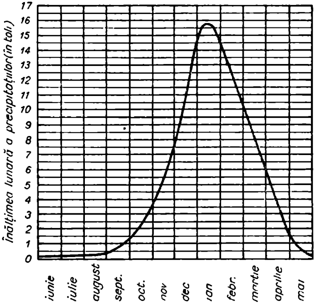


Fig 6

Nivelul mediu al precipitațiilor (ploi) la Port Darwin, calculat pe o perioadă de 46 de ani (după Warner, Chart. XI, p. 380).

țiile naturale și condițiile sociale sau, mai exact, la definirea unei legi de echivalență între contraste semnificative care se situează pe mai multe planuri: geografic, meteorologic, zoologic, botanic, tehnic, economic, social, ritual, religios și filozofic. Tabloul echivalențelor se prezintă, în mare, în felul următor:

Pur, sacru	mascul	superior	fertilizant (ploi)	anotimpul rău
Impur, profan	femelă	inferior	fertilizat (pămînt)	anotimpul bun

Acest tablou, care exprimă canonul logicii indigene, cuprinde o contradicție bătătoare la ochi. Într-adevăr, bărbații sînt

superiori femeilor, inițiații celor neinițiați, sacrul, profanului. Cu toate acestea, toți termenii superiori apar ca omologi ai anotimpului ploilor, care este anotimpul foametei, al izolării și al primejdiei, pe cînd termenii inferiori sînt omologi ai anotimpului uscat, în cursul căruia domnește abundența și se celebrează riturile sacre:

„Clasa de vîrstă masculină a inițiaților este un element «șarpe» și purificator, iar grupul sociologic al femeilor formează grupul impur. Înghițind grupul impur, grupul șarpe masculin «înghite» pe neofiți [făcîndu-i astfel să treacă] în clasa de vîrstă masculină, ritual pură, în timp ce celebrarea întregului ritual purifică grupul sau tribul în totalitatea sa.

Conform simbolismului murngin, șarpele este principiul natural civilizator; acest lucru explică de ce este el identificat cu societatea bărbaților și nu cu a femeilor; dacă n-ar fi așa, ar trebui ca principiul mascul, de care sînt legate cele mai înalte valori sociale, să fie asociat de indigenii Murngin cu anotimpul uscat, care este și perioada anului dotată cu cea mai înaltă valoare din punct de vedere social" (W a r n e r, p. 387).

Se verifică așadar, într-un anumit sens, primatul infrastructurii. Geografia, climatul, repercusiunea lor pe plan biologic, confruntă gîndirea indigenă cu o situație contradictorie. Există. într-adevăr, două anotimpuri, așa cum există două sexe, două societăți, două grade de cultură (una „înaltă" — aceea a inițiaților — cealaltă „joasă", pentru această deosebire vezi S t a n n e r *I*, p. 77); dar în planul natural anotimpul bun este subordonat celui rău, pe cînd în planul social prevalează raportul invers între termenii corespunzători. Prin urmare, rămîne de ales ce sens să se dea contradicției. Dacă anotimpul bun ar fi decretat masculin, deoarece este superior celui rău și deoarece bărbații și cei inițiați sînt superiori femeilor și celor neinițiați (categorie din care femeile fac și ele parte), ar trebui să se atribuie elementului profan și feminin nu numai puterea și eficacitatea, ci și sterilitatea, ceea ce ar fi de două ori contradictoriu, deoarece puterea socială apar-

ţine bărbaţilor, iar fecunditatea naturală, femeilor. Rămîne deci cealaltă alegere, a cărei contradicţie — nu mai puţin reală — poate, cel puţin, să fie mascată de dubla dihotomie a societăţii globale, în bărbaţi şi femei (diferenţiaţi nu numai natural ci şi ritual) şi a grupului de bărbaţi în bătrîni şi tineri, iniţiaţi şi neiniţiaţi, conform cu principiul că în societatea bărbaţilor, cei neiniţiaţi sînt faţă de cei iniţiaţi în acelaşi raport in care, pe planul societăţii generale, se află femeile faţă de bărbaţi. Dar prin aceasta, bărbaţii renunţă de a încarna latura fericită a existenţei, căci nu pot să o domine şi să o personifice în acelaşi timp. Sortiţi în mod irevocabil rolului de proprietari morocănoşi ai unei fericiri accesibile numai prin persoană interpusă, ei şi-au făurit despre ei înşişi o imagine conformă cu un model reprezentat de bătrînii şi de înţelepţii lor. Şi este izbitor faptul că două tipuri de persoane, femeile de o parte şi bătrînii de sex masculin de cealaltă, formează de drept, ca mijloace sau ca stăpîni ai fericirii, cei doi poli ai societăţii australiene, şi că pentru a parveni la deplina masculinitate, bărbaţii tineri trebuie să renunţe provizoriu la primele şi să se supună multă vreme celorlalţi.

Fără îndoială că privilegiile sexuale ale bătrînilor, controlul pe care ei il exercită asupra unei culturi esoterice şi a riturilor de iniţiere, sinistre şi misterioase, sînt trăsături generale ale societăţilor australiene, din care se pot găsi exemple şi în alte părţi ale lumii. Nu pretindem deci că toate aceste fenomene se explică ca o consecinţă a condiţiilor naturale, care sînt precis localizate. Pentru a evita unele neînţelegeri, dintre care acuzaţia de a reînvia un vechi determinism geografic n-ar fi cea mai mică, este necesar să ne precizăm ideea.

În primul rînd, condiţiile naturale nu sînt suportate pasiv. Ba mai mult, ele nu au o existenţă proprie, căci depind de tehnicile şi de felul de viaţă al populaţiei care le defineşte şi le dă un sens, exploatîndu-le într-o direcţie determinată. Natura nu este contradictorie în sine; ea poate fi contradictorie numai în termenii activităţii umane speciale care se înscrie în ea; iar proprietăţile mediului capătă semnificaţii diferite, după forma istorică şi tehnică pe care o ia în mediul

respectiv cutare sau cutare gen de activitate. Pe de altă parte, raporturile omului cu mediul natural, chiar promovate la acel nivel omenesc care singur le poate conferi sens, joacă rolul de obiecte ale gîndirii. Omul nu le percepe în mod pasiv, el le triturează după ce le-a redus la concepte, pentru a desprinde din ele un sistem care nu este niciodată predeterminat: presupunînd că situaţia ar fi aceeaşi, ea se pretează întotdeauna la mai multe sistematizări posibile. Eroarea lui Mannhardt şi a şcolii naturaliste a fost aceea de a fi crezut că fenomenele naturale sînt *ceea ce* miturile încearcă să explice, pe cînd ele sînt mai curînd acelea *cu ajutorul cărora* miturile încearcă să explice realităţi care, ele însele, nu sînt de ordin natural, ci de ordin logic.

Iată deci în ce constă primatul infrastructurilor. Omul seamănă cu un jucător de cărţi: în primul rînd, cărţile pe care le ia în mînă cînd se aşază la masa de joc nu el le-a inventat, dat fiind că jocul de cărţi este un *dat* al istoriei şi al civilizaţiei; în al doilea rînd, fiecare împărţire a cărţilor rezultă dintr-o distribuţie contingentă între jucători, care se face fără ca ei să ştie. Există cărţi *date* care sînt acceptate, dar pe care fiecare societate, ca şi fiecare jucător, le interpretează în termenii mai multor sisteme, care pot fi comune sau particulare, reguli ale unui joc, sau reguli ale unei tactici. Şi este binecunoscut că la o aceeaşi distribuire a cărţilor jucători diferiţi nu vor realiza aceeaşi partidă, deşi, constrînşi deasemenea de aceste reguli, ei nu ar putea, la o oarecare distribuire a cărţilor, să realizeze orice partidă.

Pentru a explica frecvenţa observată a anumitor soluţii sociologice, care nu pot ţine de condiţii obiective particulare, nu va fi invocat conţinutul, ci forma. Materialul contradicţiilor contează mai puţin decît faptul că aceste contradicţii există, şi ar trebui şanse deosebit de mari, pentru ca ordinea socială şi ordinea naturală să se preteze dintr-o dată la o sinteză armonioasă. Or, formele contradicţiilor sînt mult mai puţin variate decît conţinutul lor empiric. Niciodată sărăcia gîndirii religioase nu va fi îndeajuns scoasă în evidenţă; ea explică de ce oamenii au recurs atît de des la aceleaşi mijloace pentru a rezolva probleme ale căror elemente concrete

pot fi foarte diferite, dar cărora le este comun faptul de a aparţine toate unor „structuri de contradicţie".

Revenind la băştinaşii Murngin, vedem cum sistemul reprezentărilor totemice permite unificarea unor cîmpuri semantice eterogene, cu preţul unor contradicţii pe care ritualul va avea ca rol să le învingă, „mimîndu-le": sezonul ploilor înghite literalmente sezonul uscat, aşa cum bărbaţii „posedă" femeile, cum iniţiaţii „înghit" pe neiniţiaţi, cum foametea distruge abundenţa etc. Dar exemplul băştinaşilor Murngin nu este unic şi avem, pentru alte regiuni ale lumii, indicaţii semnificative ale „codificării" unei situaţii naturale în termeni totemici. Punîndu-şi problema reprezentării tunetului sub formă de pasăre, reprezentare foarte frecventă în America de Nord, un specialist pentru tribul Ojibwa face următoarea remarcă:

> „Potrivit observaţiilor meteorologice, numărul mediu al zilelor cînd se aude tunetul începe cu una în luna aprilie şi creşte pînă la cinci în mijlocul verii (iulie), apoi scade pînă la o singură zi în octombrie. Or, dacă se consultă calendarul trecerii păsărilor, se constată că speciile care hibernează în sud încep să apară în aprilie şi dispar aproape complet în octombrie, cel mai tîrziu... Astfel, caracterul «avian» al păsărilor-tunet poate fi — pînă la un punct — explicat raţional, în funcţie de fenomenele naturale şi de observarea lor" (H a l l o w e l l, p. 32).

Pentru o interpretare corectă a personificării fenomenelor naturale, frecvente în panteonul hawaiian, trebuie, aşa cum a făcut Warner pentru Australia, să ne referim la indicaţiile meteorologice. E imposibil, intr-adevăr, de a diferenţia şi a situa cu precizie pe zeii Kane-hekili (masculul sub formă de ploaie uşoară), Ka-poha-'ka'a (masculul [= cer], care răstoarnă stîncile), identic cu Ka'uila-nuimakeha (masculul [=cer] fulgerului violent) etc., dacă nu se culeg mai întîi unele date pertinente:

> „Ploile care survin la sfîrşitul lui ianuarie şi continuă în februarie şi în martie..., îmbracă următoarele aspecte

meteorologice: mai întîi nori cumulus, coborîți și întunecați, deasupra mării și a ținuturilor înalte, însoțiți de o imobilitate atmosferică, care pare apăsătoare și sinistră; apoi tunete «seci», trosnind și amenințînd cînd sînt aproape, sau percepute ca o canonadă îndepărtată, urmate foarte curînd de o ploaie ușoară și liniștită, care crește repede și se transformă în aversă; un tunet puternic o însoțește, sonor și lovind ținuturile înalte învăluite de nori și de perdele de ploaie, trecînd încet de-a lungul crestelor sau ocolind munții, adesea pentru a dispărea spre mare, unde răsună în lovituri surde, înainte de a reveni din direcția opusă aceleia pe care o luase de-a lungul crestelor, fenomen provocat prin acțiunea ciclonică în miniatură a vînturilor și prin convecție" (Handy și Pukui, p. 118, nota 17).

•

Dacă reprezentările totemice se reduc la un cod care permite să se treacă de la un sistem la altul, fie că este formulat în termeni naturali sau în termeni culturali, se va pune poate întrebarea de ce aceste reprezentări sînt însoțite de reguli de acțiune. La prima vedere, cel puțin, totemismul, sau ceea ce se pretinde ca atare, depășește cadrul unui simplu limbaj, nu se mulțumește să stabilească reguli de compatibilitate și de incompatibilitate între semne; el întemeiază o etică, prescriind sau interzicînd comportări. Asta e cel puțin ceea ce pare să rezulte din asocierea atît de frecventă a reprezentărilor totemice, pe de o parte, cu prohibiții alimentare, pe de altă parte, cu reguli de exogamie.

Vom răspunde mai întîi că această presupusă asociere purcede dintr-o *petitio principi*. Dacă s-a convenit a se defini totemismul prin prezența simultană a denumirilor animale sau vegetale, a prohibițiilor privind speciile respective și a interdicției căsătoriei între persoane cu același nume și aceeași prohibiție, atunci este clar că legătura dintre aceste norme ridică o problemă. Dar, așa cum de mult s-a constatat, fiecare din ele poate fi întîlnită fără celelalte, sau două oarecare dintre ele, fără a treia.

Acest lucru reiese cu deosebită claritate în cazul prohibițiilor alimentare, care formează un ansamblu vast și complex, ale cărui interdicții zise totemice (adică, rezultînd dintr-o afinitate colectivă cu o specie naturală sau cu o clasă de fenomene sau de lucruri) reprezintă doar un caz particular. Vrăjitorul ndembu, care este în primul rînd un prezicător, nu trebuie să consume carne de antilopă moțată, pentru că pielea acestui animal are pete neregulate; în caz contrar, preștiința lui ar risca să o ia razna la dreapta și la stînga, în loc să se concentreze asupra chestiunilor importante. Același raționament îi interzice și zebra, animalele cu blană închisă (care ar întuneca clarviziunea sa), o specie de pește cu oase ascuțite (care ar risca să-i înțepe ficatul, organul divinației) și mai multe specii de spanac cu frunze „lunecoase", pentru ca puterea sa să nu fugă în afară (V. W. Turner *2*, pp. 47—48).

În cursul perioadei de inițiere, băiatul Luvale nu are voie să urineze decît la trunchiul următorilor arbori: *Pseudolachnostylis deckendti, Hymenocardia mollis, Afrormosia angolensis, Vangueriopsis lanciflora, Swartzia madagascariensis*, esențe de lemn tare care simbolizează penisul în erecție și ale căror fructe evocă fertilitatea și viața. Îi este de asemenea interzis să consume carnea diverselor animale: *Tilapia melanopleura*, pește cu pîntecele roșu, culoarea sîngelui; *Sarcodaces* sp. și *Hydrocyon* sp., cu dinți ascuțiți, simboluri ale durerilor ce urmează circumciziei; *Clarias* sp., a cărui piele lipicioasă amintește cicatrizările dificile; calul cu pielea bălțată, simbolul leprei; iepurele cu incisivii tăioși și ardeiul „iute", evocatori ai suferințelor circumciziei etc. Fetele inițiate sînt constrînse la prohibiții paralele (C. M. N. White *I*, *2*).

Am citat aceste prohibiții pentru că ele sînt specializate, bine definite și raționalizate cu precizie. În categoria generală a prohibițiilor alimentare, ele pot fi situate la opusul interdicțiilor totemice, de care se deosebesc ușor. Dar la băștinașii Fang, din Gabon, Tessmann a inventariat un mare număr de prohibiții, care reprezintă nu numai tipuri extreme, dar și forme intermediare, ceea ce explică de ce, chiar la susținătorii interpretărilor totemice, existența totemismului la indigenii Fang a putut fi aprig discutată.

Prohibițiile, pe care indigenii Fang le numesc cu un termen general *beki*, vizează — după caz — femeile și bărbații, inițiații și neinițiații, adolescenții și adulții, căsniciile care așteaptă sau nu un copil. Ele se situează de altfel în arii semantice foarte variate. Nu este voie a se consuma interiorul colților de elefant, pentru că este o substanță moale și amară, trompa de elefant, pentru că riscă să moleșească membrele, miei și capre, ca să nu transmită respirația lor gîfiitoare; veverița este interzisă femeilor însărcinate, pentru că face nașterea dificilă (vezi mai sus p. 206); șoarecele este oprit în special tinerelor fete, pentru că este obraznic, fură maniocul în timp ce e spălat și tinerele fete riscă să fie și ele „furate"; șoarecele însă este prohibit și pe un plan mai general, pentru că trăiește aproape de locuințe și e considerat ca un membru al familiei... Unele păsări sînt evitate fie din cauza țipătului lor urît, fie a înfățișării lor. Copiii nu trebuie să mănînce larve de libelule care ar putea să le provoace incontinență urinară.

Ipoteza unei experiențe dietetice, luată în considerare de Tessmann, a fost reluată recent de Fischer în legătură cu indigenii din Ponapé, care cred că violarea tabu-urilor alimentare produce perturbări fiziologice care, așa cum sînt descrise, par foarte asemănătoare fenomenelor alergice. Dar acest autor arată că tulburările alergice au chiar la noi adesea o origine psihosomatică, pentru multe persoane ele rezultă din violarea unui tabu de natură psihologică și morală. Simptomul, în aparență natural, ține deci de un diagnostic cultural. În cazul băștinașilor Fang, de la care am citat numai cîteva prohibiții, luate la întîmplare din lista impozantă alcătuită de Tessmann, este vorba mai curînd de analogii religioase: animale cu coarne asociate lunii; cimpanzeu, porc, șarpe, piton etc., din cauza rolului lor simbolic în anumite culte. Că prohibițiile nu rezultă din proprietățile intrinseci ale speciei vizate, ci din locul ce le este atribuit în unul sau mai multe sisteme de semnificare reiese clar din faptul că bibilica este interzisă inițiatelor cultului feminin Nkang, pe cînd în cultele masculine prevalează regula inversă: animalul de cult este permis inițiaților, dar interzis novicilor (T e s s m a n n, pp. 58—71).

Există deci prohibiţii alimentare organizate ca sistem, fiind totodată extra- sau para-totemice. Şi invers, multe sisteme, considerate tradiţional ca totemice, comportă prohibiţii care nu sînt alimentare. Unica prohibiţie alimentară atestă la indienii Bororo din Brazilia centrală priveşte carnea cervidelor, adică a unor specii netotemice; dar animalele sau plantele care servesc de eponime clanurilor şi subclanurilor nu par a face obiectul unor interdicţii speciale. Privilegiile şi interdicţiile legate de apartenenţe de clan se manifestă pe un alt plan: acela al tehnicilor, al materiilor prime şi al ornamentelor, deoarece fiecare clan se diferenţiază de celelalte, mai cu seamă de sărbători, prin găteli din pene, din sidef şi din alte materiale, a căror natură, precum şi forma şi modul de a fi lucrate sînt stabilite cu stricteţe pentru fiecare clan (L é v i-S t r a u s s *2*, cap. XXII).

Indienii Tlingit din nord, care trăiesc pe coasta Alaskăi, au şi ei blazoane şi embleme clanice păstrate cu sfinţenie. Dar animalele înfăţişate sau evocate nu fac obiectul vreunei oprelişti decît sub o formă derizorie: oamenii din clanul lupului nu au voie să crească acest animal, şi nici cei din clanul corbului, pasărea lor eponimă. Şi se spune că membrilor clanului broaştelor le este teamă de aceste batraciene (McClellan).

La indienii Algonkin din centru, care nu cunosc prohibiţii alimentare privind animalele eponime ale clanurilor, acestea din urmă se diferenţiază mai ales prin picturile corporale, prin veşmintele deosebite şi prin folosirea unei hrane ceremoniale, specială pentru fiecare. La indienii Fox, interdicţiile clanice nu sînt niciodată sau aproape niciodată alimentare, ci ţin de genurile cele mai diverse: oamenii din clanul tunetului n-au dreptul nici să facă desene pe partea de apus a trunchiurilor de arbori, nici să se spele goi; în clanul peştelui este interzis să se construiască stăvilare de pescuit, iar în clanul ursului este oprit a se căţăra pe arbori. Cei din clanul bizonului nu au voie să jupoaie un animal cu copită, nici să-l privească cînd moare; clanul lupului nu poate să procedeze la înhumarea membrilor săi, nici să bată cîinii, iar clanul păsării nu trebuie să facă rău păsărilor; în clanul vulturului este interzis portul penelor în păr. Membrii clanului „căpetenie“ sînt obligaţi să nu vorbească niciodată de rău o fiinţă

omenească; cei din clanul castorului n-au voie să treacă înot un curs de apă; cei din clanul lupului alb n-au dreptul să strige (Michelson 2).

Chiar acolo unde prohibiţiile alimentare sînt cel mai bine atestate, se constată cu surprindere că ele constituie rareori o caracteristică uniform răspîndită. Într-o regiune atît de bine circumscrisă cum este peninsula York, în Australia de nord, au fost descrise şi analizate vreo zece culturi învecinate (cuprinzind o sută de triburi). Toate posedă una sau mai multe forme de totemism: de jumătate, de secţiune, de clan sau de grup de cult, dar numai unele alătură totemismului prohibiţii alimentare. La indigenii Kauralaig, patriliniari, totemismul de clan comportă prohibiţii. Contrariul are loc la indigenii Yathaikeno, de asemenea patriliniari, unde numai totemurile de iniţiere, transmise pe linie maternă, sînt interzise. Băştinaşii Koko Yao au totemuri de jumătate, transmise pe linie maternă şi prohibite, totemuri de clan, transmise pe linie paternă şi permise, in sfîrşit totemuri de iniţiere, transmise pe linie maternă şi prohibite. Băştinaşii Tjongandji nu au decît totemuri clanice patriliniare, neafectate de nici o prohibiţie. Băştinaşii Okerkila se împart în două grupuri, oriental şi occidental, din care unul are prohibiţii, iar celălalt nu. Indigenii Maithakudi se abţin de a mînca totemuri clanice care la ei sînt matriliniare; indigenii Laierdila, cu toate că sînt patriliniari, urmează aceeaşi regulă (Sharp) (fig. 7).

Aşa cum remarcă autorul acestor observaţii:

> „Interdicţia de a omorî şi mînca totemurile comestibile este legată întotdeauna de cultele materne şi de totemismul social pe linie maternă. Tabu-urile sînt mai variabile în ceea ce priveşte totemurile de cult transmise pe linie paternă, şi atunci pot fi întîlnite mai adesea la nivelul totemurilor de jumătate decît la acel al totemurilor de clan" (Sharp, p. 70).

Se confirmă astfel, pentru o regiune anumită, o legătură generală, dedusă de Elkin la scara continentului, între prohibiţiile alimentare şi instituţiile matriliniare. Întrucît instituţiile sociale sînt opera bărbaţilor — în general şi cu deose-

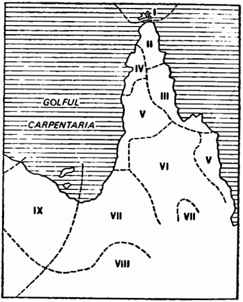


Fig. 7.

Tipuri de organizare totemică în peninsula York (după R. Lauriston Skarp, Notes on North-east Australian Totemism, in: Studies in the Anthropology of Oceania and Asia, presented in Memory of Roland Bworage Dixon, Papers of the Peabody Museum, vol. XX, Cambridge, Mass., 1943):

I. Tipul Kauzalaig. II. Tipul Yaithaikeno. III. Tipul Koko Yao IV. Tipul Tjongadji. V. Tipul Yir Yoront. VI. Tipul Oikol. VII. Tipul Okerkila. VIII. Tipul Maithakudi. IX. Tipul Laierdla.

bire în Australia —, aceasta înseamnă că există între mascul şi consumator, femelă şi produs consumat, o conexiune asupra căreia vom reveni.

În sfîrşit, se cunosc cazuri cînd noţiunea de prohibiţie alimentară se întoarce, ca să spunem aşa, ca o mănuşă, din prohibiţie, devenind obligaţie, şi aceasta ţintind nu subiectul, ci pe altul, şi în fine, nemaifiind îndreptată asupra animalului totemic considerat ca hrană, ci asupra hranei acestei hrane. Această remarcabilă transformare a fost observată la unele grupuri de indieni Chippewa, care permit ca totemul să fie ucis şi mîncat, dar nu permit să fie insultat. Dacă un indigen îşi bate joc sau insultă animalul eponim al unui alt indigen, acesta aduce faptul la cunoştinţa clanului său, care pregăteşte un ospăţ compus de preferinţă din hrana animalului totemic: de exemplu, bace şi grăunţe sălbatice, dacă animalul este ursul. Cel care a insultat, invitat în mod solemn, este constrîns să se îndoape, încît „să plesnească", spun informatorii, pînă cînd recunoaşte puterea totemului (Ritzenthaler).

Din asemenea fapte se pot trage două concluzii. În primul rînd, că deosebirea între o specie permisă și o specie prohibită se explică nu atît printr-o presupusă nocivitate, care ar fi atribuită celei de-a doua — deci ca o proprietate intrinsecă de ordin fizic sau mistic —, cît prin grija de a introduce o distincție între specia „marcată" (în sensul pe care lingviștii il dau acestui termen) și specia „nemarcată". A interzice anumite specii nu este decît un mijloc, printre altele, de a le declara semnificative, iar regula practică apare astfel ca un operator în serviciul sensului, într-o logică, care, fiind calitativă, poate să lucreze cu ajutorul comportamentelor cît și cu al imaginilor. Din acest punct de vedere, anumite observații mai vechi vor putea să pară mai demne de atenție decît s-a crezut în genere. Organizarea socială a băștinașilor Wakelbura din Queensland, în Australia orientală, a fost descrisă ca formată din patru clase riguros exogame, însă „endoculinare", dacă se poate spune așa. Această trăsătură trezise deja îndoieli lui Durkheim, iar Elkin subliniază că ea se bazează pe o singură mărturie, puțin demnă de crezare. Elkin notează totuși că mitologia Aranda evocă o situație comparabilă, întrucît strămoșii totemici se hrăneau exclusiv cu hrana lor specifică, pe cînd astăzi este invers: fiecare grup totemic se hrănește cu alte totemuri și își interzice pe ale sale.

Această remarcă a lui Elkin este importantă, pentru că arată într-adevăr că organizarea ipotetică a indigenilor Wakelbura poate fi transformată în instituții aranda, cu singura condiție de a inversa toți termenii. La indigenii Aranda, totemurile nu sînt pertinente în privința căsătoriei, dar sînt în privința alimentației: endogamia totemică este posibilă, dar endo-bucătăria nu. La indigenii Wakelbura, unde endo-bucătăria ar fi imperativă, endogamia totemică pare a fi fost obiectul unei prohibiții deosebit de riguroase. Fără îndoială că este vorba de un trib demult dispărut și asupra căruia informațiile sînt contradictorii (se vor compara, în această privință, interpretarea lui Frazer, vol. I, p. 423 și aceea a lui Durkheim, p. 215, nota 2). Dar oricare ar fi interpretarea acceptată, este izbitor faptul că simetria cu instituțiile aranda persistă, cu singura deosebire că raportul presupus între regulile de căsă-

torie şi regulile de alimentaţie apare sau numai suplimentar, sau numai complementar. Or, exemplul cultelor Fang, feminine sau masculine, ne-a arătat că se poate „spune acelaşi lucru" prin intermediul unor reguli formal identice, dar al căror conţinut este inversat. În cazul societăţilor australiene, cînd alimentele „marcate" sînt puţin numeroase, şi chiar atunci cînd ele se reduc la o specie unică, cum adeseori se întîmplă, prohibiţia oferă metoda diferenţială cea mai rentabilă. Dar de îndată ce numărul alimentelor „marcate" creşte (fenomen frecvent — aşa cum s-a văzut la p. 236 — la aceste triburi din nord care respectă, pe lîngă totemul propriu, şi pe acela al mamei, al tatălui şi al mamei mamei), se înţelege foarte bine că, fără ca spiritul instituţiilor să se schimbe în aceeaşi măsură, semnele distinctive se inversează şi că, întocmai ca în fotografie, „pozitivul" poate fi mai uşor lizibil decît „negativul", vehiculînd aceeaşi informaţie.

Prohibiţiile şi prescripţiile alimentare apar deci ca mijloace, teoretic echivalente, pentru a „semnifica semnificaţia", într-un sistem logic ale cărui elemente le constituie, în total sau în parte, speciile consumabile. Dar aceste sisteme pot fi ele însele de diverse tipuri, ceea ce ne duce la o a doua concluzie. Nimic nu evocă totemismul la boşimanii din Africa de sud, care respectă totuşi prohibiţii alimentare pretenţioase şi complicate, căci sistemul funcţionează la ei pe un alt plan.

Orice vînat ucis cu arcul este prohibit, *so*$_x$*a*, pînă cînd şeful va fi consumat o bucată. Interdicţia nu se aplică la ficat, pe care vînătorii îl mănîncă pe loc, dar care rămîne în toate împrejurările *so*$_x$*a* pentru femei. Pe lîngă aceste reguli generale, exista *so*$_x$*'a* permanente pentru anumite categorii funcţionale sau sociale. Astfel, soţia vînătorului poate mînca numai carnea şi grăsimea de la suprafaţa părţii posterioare, măruntaiele şi labele. Aceste bucăţi constituie partea rezervată femeilor şi copiilor. Adolescenţii masculi au drept la peretele abdominal, la rinichi, la organele genitale şi la mamele; vînătorul — la umăr şi la coaste luate dintr-o jumătate a animalului. Partea şefului constă din cîte o felie groasă din fiecare sfert şi din fiecare fileu şi cîte un cotlet luat din fiecare parte (Fourie).

Nu se poate imagina un sistem care, la prima vedere, să fie mai îndepărtat de un sistem de prohibiții „totemice“ decît acesta. Și totuși, o transformare foarte simplă permite să se treacă de la unul la celălalt: este suficient să se înlocuiască o etno-zoologie printr-o etno-anatomie. Totemismul stabilește o echivalență logică între o societate de specii naturale și un univers de grupuri sociale; boșimanii stabilesc aceeași echivalență formală, dar între părțile constitutive ale unui organism individual și clasele funcționale ale societății, adică ale societății considerată ea însăși ca organism. În fiecare caz, decupajul natural și decupajul social sînt omologe, iar alegerea decupajului într-una din aceste ordini implică adoptarea decupajului corespunzător în cealaltă, cel puțin ca formă privilegiată*.

Capitolul următor va fi în întregime consacrat interpretării în același fel, ca rezultat al unei transformări în sînul unui grup, a raporturilor empirice care pot fi observate între endogamie și exogamie. Ne vom mulțumi așadar aici să stabilim legătura între această problemă și aceea care tocmai a fost discutată.

Între regulile de căsătorie și prohibițiile alimentare există, în primul rînd, o legătură de fapt. Atît la băștinașii Tikopia, din Oceania, cît și la Nuer, din Africa, soțul se abține de a mînca animale sau plante interzise soției sale, pentru motivul că hrana ingerată contribuie la formarea spermei. Dacă bărbatul ar proceda altfel, el ar introduce, în momentul coitului, în corpul soției sale hrana oprită (F i r t h *1*, pp. 319—320; Ev an s-P r i t c h a r d *2*, p. 86). În lumina observațiilor pre-

* Intr-adevăr, societățile zise „totemice“ practică și decupajul anatomic, dar ele îl utilizează pentru a opera distincții secundare: acelea ale subgrupurilor în sînul grupurilor sau ale indivizilor în sînul grupului. Nu există deci incompatibilitate între cele două decupaje, ci mai curînd locul lor într-o ierarhie logică, e cel care trebuie să fie considerat ca semnificativ. Vom reveni mai departe, la p. 354.

Dacă, așa cum semnalează G. Dieterlen *(6)*, dogonii fac o legătură între totemurile lor și părțile corpului unui strămoș sacrificat, o fac prin aplicarea unui sistem de clasificare de uz inter-tribal. În consecință, grupările totemice în sînul fiecărui trib, reperate în legătură cu părți ale corpului, sînt, de fapt, unități de-al doilea rang.

cedente, este interesant de notat că indigenii Fang fac raţionamentul invers: unul din multiplele motive invocate în sprijinul prohibiţiei care vizează miezul colţilor de elefant, este că penisul ar putea să devină la fel de flasc ca şi gingiile pachidermului (care sînt, pare-se, flasce). Din solicitudine pentru soţul ei, femeia respectă şi această prohibiţie, căci altfel ea ar putea să-l slăbească în timpul coitului (Tessmann, pp. 70—71).

Dar, aceste asemuiri nu fac decît să exemplifice, în cazuri particulare, analogia foarte profundă dintre actul de copulaţie şi acela de hrănire, pe care, peste tot în lume, gîndirea omenească pare a o imagina în aşa măsură, încît un foarte mare număr de limbi desemnează ambele acte printr-un acelaşi cuvînt*. În limba yoruba, „a mînca" şi „a lua în căsătorie" se exprimă printr-un verb unic, care are sensul general de „a dobîndi, a cuceri", folosire simetrică limbii franceze, care aplică verbul „a consuma" atît căsătoriei cît şi mesei. În limba indigenilor Koko Yao, din peninsula York, cuvîntul *kuta kuta* are dublul sens: de incest şi de canibalism, care sînt forme hiperbolice ale împreunării sexuale şi ale consumului alimentar; pentru acelaşi motiv, consumarea totemului şi incestul sînt numite la fel de băştinaşii din Ponapé, iar la băştinaşii Mashona şi Matabele din Africa, cuvîntul totem înseamnă în acelaşi timp „vulva surorii", ceea ce aduce o verificare indirectă a echivalenţei între împreunare şi hrănire.

Dacă ingerarea totemului este o formă de canibalism, se înţelege de ce canibalismul, real sau simbolic, poate fi pedeapsa destinată acelora care violează — cu sau fără voie — ceea ce este interzis; aşa e, de pildă, în Samoa, coacerea simbolică a vinovatului într-un cuptor. Dar echivalenţa se verifică o dată mai mult într-un obicei analog al indigenilor Wotjobaluk din Australia, care mănîncă efectiv, în cadrul grupului totemic, pe bărbatul care a comis crima de a răpi o femeie prohibită prin legea exogamiei. Fără a căuta aşa departe, nici a invoca alte rituri exotice, vom cita pe Tertullian: „Lăcomia este poarta spre impuritate" (*De Jejune,* I)

* Pentru un exemplu sud-american deosebit de demonstrativ, cf Henry, p. 146.

şi pe Sfîntul Ioan Gură de Aur: „Postul este începutul castităţii" *(Homilia in Epistolam II ad Thessalonicenses).*

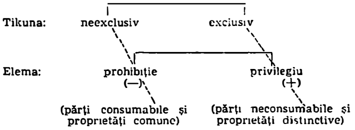
Aceste asemuiri ar putea fi înmulţite la infinit. Acelea pe care le-am citat cu titlu de exemplu arată cît de zadarnic este de a căuta stabilirea unui raport de prioritate între prohibiţiile alimentare şi regulile exogamiei. Legătura dintre ele nu este cauzală, ci metaforică. Raportul sexual şi raportul alimentar sînt gîndite în imediată similitudine, chiar în ziua de astăzi. Pentru convingere este suficient să ne gîndim la expresii de argou, ca de pildă *„faire frire"* sau *„passer à la casserole"*. Care este însă raţiunea faptului şi a universalităţii lui? Aici încă o dată, nivelul logic este atins prin sărăcire semantică: cel „mai mic" numitor comun al unirii sexelor şi al acelei a mîncătorului şi a celui mîncat, este că amîndouă operează o *conjuncţie prin complementaritate:*

> „Ceea ce este lipsit de mişcare formează hrana fiinţelor dotate cu locomoţie, animalele fără colţi servesc ca hrană animalelor cu colţi, cele lipsite de mîini, acelora care au mîini, iar timidul este mîncat de cel îndrăzneţ" (Legile lui Manu, V, 30).

Dacă această echivalenţă, care pentru noi este cea mai familiară şi, fără îndoială, cea mai răspîndită în lume, decretează pe mascul ca mîncător şi pe femelă ca mîncată, nu trebuie să se uite că şi formula inversă este adeseori dată, pe plan mitic, în tema de *vagina dentata,* care este „codificată", semnificativ, în termeni de alimentaţie, adică în stil direct (verificîndu-se în acest fel acea lege a gîndirii mitice care spune că transformarea unei metafore se încheie printr-o metonimie). E posibil, de altfel, ca tema cu privire la *vagina dentata* să corespundă unei perspective, de astă dată nu inversată, ci directă, în filozofia sexuală a Extremului Orient, unde — aşa cum precizează lucrările lui Van Gulik *(1,* 2) — arta dragostei constă în esenţă, pentru bărbat, de a evita ca forţa lui vitală să fie absorbită de către femeie şi a întoarce acest risc în avantajul său.

Această subordonare logică a asemănării în raport cu contrastul este bine pusă în lumină de atitudinile complexe ale

unor popoare zise totemice, față de părțile corpului animalelor eponime. Indigenii Tikuna din partea de sus a regiunii Solimoes, la care exogamia e „hiper-totemică" (membrii clanului tucanului nu pot nici să se căsătorească între ei, nici să ia în căsătorie un membru al unui clan purtînd un nume de pasăre etc.), consumă liber animalul eponim, dar respectă şi păstrează o parte sacră, iar alte părți le folosesc ca podoabe distinctive (Alviano). Animalul totemic se descompune deci într-o parte consumabilă, o parte respectată şi o parte emblematică. Băştinaşii Elema din sudul Noii Guinee practică față de totemurile lor o prohibiție alimentară foarte strictă, dar fiecare clan deține un privilegiu exclusiv asupra folosirii ornamentale a ciocului, a penelor de la coadă etc. (Frazer, vol. II, p. 41). În ambele cazuri se verifică deci o opoziție între părțile consumabile şi părțile neconsumabile, opoziție omologă aceleia dintre categoriile *aliment* şi *emblemă*. Pentru băştinaşii Elema această opoziție este semnalată printr-un dublu exclusivism, negativ sau pozitiv: față de specia totemică, fiecare clan se *abține* de la carne, dar *deține* părțile care denotă caracterele specifice. Indigenii Tikuna sînt de asemenea exclusivi față de unele părți distinctive, dar adoptă față de carne (prin care animale specific distincte, dar consumabile, se aseamănă ca hrană) o atitudine obişnuită. Grupul atitudinilor poate fi reprezentat în modul următor:



Blana, penele, ciocul, dinții pot fi ale eului, fiindcă sînt elementele prin care animalul eponim şi cu ne deosebim unul de altul. Această deosebire este asumată de om cu titlu de

emblemă şi pentru a afirma raportul său simbolic cu animalul; pe cind părţile consumabile, deci asimilabile, sînt indicaţia unei consubstanţialităţi reale, însă pe care, contrar a ceea ce se crede, prohibiţia alimentară are ca veritabil scop de a o nega. Etnologii au săvîrşit eroarea de a reţine numai al doilea aspect, ceea ce i-a condus să conceapă legătura dintre om şi animal ca univocă, sub forma de identitate, de afinitate sau de participaţie. De fapt, lucrurile sînt infinit mai complexe: este vorba — între cultură şi natură — de un troc între asemănări şi deosebiri, care se situează, pe de o parte cînd la animale între ele şi, pe de altă parte, la oameni între ei, cînd între animale şi oameni.

Deosebirile dintre animale, pe care omul le poate desprinde din natură şi să le treacă pe socoteala culturii (fie descriindu-le sub formă de opoziţii şi de contraste, deci conceptualizîndu-le, fie preluînd de la ele părţi concrete, dar nu perisabile, pene, cioc, dinţi — ceea ce constituie tot o „abstracţie") sînt preluate ca embleme de către grupuri de oameni, spre a altera propriile lor asemănări. Aceleaşi animale sînt respinse ca alimente de către aceleaşi grupuri de oameni, sau altfel spus: asemănarea dintre om şi animal, rezultînd din posibilitatea pentru primul de a-şi asimila carnea celui de-al doilea, este negată, dar numai în măsura în care se percepe că atitudinea inversă ar implica o recunoaştere de către oameni a naturii lor comune. Este deci necesar ca, indiferent de specia animală, carnea să nu poată fi consumată de către orice grup de oameni.

Or, este clar că cel de al doilea demers derivă din primul, ca o consecinţă posibilă, dar nu necesară, căci prohibiţiile alimentare nu însoţesc întotdeauna clasificările totemice şi le sînt, logic, subordonate. Ele nu pun aşadar o problemă aparte. Dacă prin intermediul prohibiţiilor alimentare oamenii neagă o natură animală reală umanităţii lor, o fac fiindcă au nevoie să preia caracterele simbolice cu ajutorul cărora disting animalele unele de altele (şi care le oferă un model natural al diferenţierii), pentru a crea deosebiri între ele.

CAPITOLUL IV

Totem şi casta

Schimbul de femei şi schimbul de hrană sînt mijloace de a asigura articularea reciprocă a grupurilor sociale, sau de a face această articulare evidentă. Se înţelege deci că, fiind vorba de procedee de acelaşi tip (înţelese, de altfel, în genere ca două aspecte ale aceluiaşi procedeu), ele pot fi, după caz, fie prezente simultan şi cumulîndu-şi efectele (ambele pe planul realului, sau numai unul pe planul realului, iar celălalt pe un plan simbolic), fie alternativ prezente, unul singur avînd sarcina totală a funcţiei sau, dacă această sarcină este asigurată în alt mod, pe aceea a reprezentării simbolice, aşa cum aceasta se poate produce şi în absenţa celor două procedee:

> „Dacă ... la un popor exogamia se întîlneşte concomitent cu totemismul, aceasta se explică prin faptul că acest popor a socotit că e bine să întărească coeziunea socială deja stabilită prin totemism, adaptîndu-i acestuia încă un sistem care îl întîlneşte pe cel dintîi prin factorul înrudirii fizice şi sociale şi se deosebeşte de el — fără a i se opune — prin eliminarea rudeniei cosmice. Exogamia este în măsură de a juca acelaşi rol în societăţile generale, constituite pe alte baze decît totemismul; tot astfel repartiţia geografică a două instituţii nu coincide decît numai în cîteva puncte de pe glob" (V a n G e n n e p, pp. 351—352).

Se ştie totuşi că exogamia nu este niciodată complet absentă, deoarece perpetuarea grupului făcîndu-se inevitabil prin intermediul femeilor, schimburile matrimoniale sînt singurele cărora le corespunde întotdeauna un conţinut real, chiar dacă modul specific în care fiecare societate le organizează sau

concepe mecanismul lor permite să se introducă în aceste schimburi, în doze variabile, un conținut simbolic. Lucrurile stau altfel în ce privește schimburile alimentare: femeile aranda nasc într-adevăr copii, dar bărbații aranda se mărginesc a-și închipui că riturile lor provoacă înmulțirea speciilor totemice. Într-un caz este vorba deci în primul rînd de un mod de a acționa, chiar dacă acesta este descris cu ajutorul unui limbaj convențional, care îi impune în schimb constrîngerile sale; în celălalt caz, este vorba numai de un fel de a vorbi.

Oricum ar sta lucrurile, exemplele de cumul au reținut în mod deosebit atenția, pentru că repetarea aceleiași scheme pe două planuri diferite le dădea mai multă consistență și le făcea să pară mai simple. Aceste motive, mai ales, au determinat definirea totemismului prin paralelismul dintre prohibițiile alimentare și regulile de exogamie, făcînd din acest caracter suplimentar al uzanțelor un fenomen privilegiat. Există totuși cazuri cînd legătura nu este suplimentară, ci complementară, uzanțele matrimoniale și uzanțele alimentare aflîndu-se între ele într-un raport dialectic. Este evident că această formă aparține de asemenea aceluiași grup. Or, numai la nivelul grupului și nu la nivelul cutărei sau cutărei transformări izolate arbitrar își pot găsi obiectul științele umaniste.

Într-un capitol precedent am citat mărturia unui botanist, care atesta extrema puritate a tipurilor de semințe în agricultura popoarelor zise primitive și anume la indienii din Guatemala. Or, se știe, pe de altă parte, că în această regiune domnește o adevărată groază față de schimburile agricole, căci un răsad transplantat poate să ia cu sine duhul plantei, care va dispărea din localitatea sa de origine. Se pot deci face schimburi de femei, refuzîndu-se însă schimburile de grîne. Cazul este frecvent în Melanezia.

Insularii din Dobu, la sud-est de Noua Guinee, sînt împărțiți în descendențe matriliniare, *susu*. Soț și soție, care provin obligatoriu din *susu* diferite, aduc fiecare ignamele sale de sămînță, pe care le cultivă în grădini separate și care nu sînt amestecate niciodată. Nu există scăpare pentru cel care nu posedă semințele sale; o femeie lipsită de ele nu ar putea să se mărite și ar fi redusă la starea de pescăriță, de hoață

sau de cerşetoare. Pe de altă parte, sămînţa care n-ar proveni din *susu*, n-ar creşte, căci agricultura este posibilă numai graţie magiei moştenite de la unchiul pe linie maternă; ritualul este cel ce face să crească ignamele.

Aceste precauţii şi scrupule se întemeiază pe credinţa că ignamele sînt persoane: „ele au copii, ca femeile"... Noaptea ele se plimbă şi se aşteaptă întoarcerea lor pentru a strînge recolta. De aici regula că nu trebuie cules prea de dimineaţă, căci s-ar putea ca ignamele să nu se fi înapoiat încă. Tot de aici şi convingerea că norocosul cultivator este un magician care a ştiut să incite ignamele vecinilor săi să se mute, stabilindu-se în grădina sa. Omul care obţine o recoltă frumoasă este considerat un hoţ norocos (F o r t u n e *2)*.

Credinţe de acelaşi fel au existat chiar în Franţa pînă la o epocă recentă. În evul mediu, „vrăjitoarea care pîngărea şi aducea pagube griului, care prin recitarea psalmului *Super aspidem ambulabis* golea cîmpurile de grîne pentru a-şi garnisi imediat propriul hambar cu acest grîu bun", era pedepsită cu moartea. Şi nu este mult de cînd la Cubjac, în Périgord, o invocaţie magică asigura celui care o pronunţa o bună provizie de napi: „Fie ale vecinilor noştri, mari cît bobul de mei, ale neamurilor noastre, cît bobul de grîu, iar ale noastre, cît capul boului Fauvel!" (R o c a l, pp. 164—165).

Or, sub rezerva exogamiei minime, rezultînd din gradele prohibite, colectivităţile ţărăneşti europene respectă o strictă endogamie locală. Şi este semnificativ faptul că la indigenii Dobu, o endoagricultură exacerbată poate să apară drept compensaţie simbolică a unei exogamii de descendenţă şi de sat, care este practicată cu dezgust, dacă nu chiar cu groază. În ciuda unei endogamii asigurate în general la nivelul localităţii — care cuprinde 4 pînă la 20 sate învecinate — se crede că o căsătorie, într-un sat chiar apropiat, lasă pe bărbat la cheremul asasinilor şi vrăjitorilor, iar acesta îşi priveşte totdeauna soţia ca pe o vrăjitoare virtuală, gata să-l înşele cu prietenii ei din copilărie şi să-l distrugă pe el şi pe ai săi (F o r t u n e 2). Într-un asemenea caz, endoagricultura întăreşte o tendinţă latentă la endogamie şi poate că exprimă simbolic ostilitatea faţă de regulile unei exogamii precare res-

pectată în silă. Situaţia este simetrică şi inversă faţă de aceea care predomină în Australia, acolo unde prohibiţiile alimentare şi regulile exogamice se susţin reciproc şi, aşa cum s-a văzut, într-un mod mai simbolic şi clar conceptualizat în societăţile patriliniare (în care prohibiţiile alimentare sînt suple şi formulate de preferinţă în termeni de jumătăţi, adică deja pe un plan abstract şi care se pretează la o codificare binară prin perechi de opoziţii), mai riguroasă şi concretă în societăţile matriliniare (unde prohibiţiile sînt stricte şi enunţate în termeni de clanuri, despre care ne putem adeseori îndoi că provin din ansambluri sistematice, ţinînd seamă de factorii istorici şi demografici care trebuie să fi jucat un rol determinant în geneza lor).

În afară de aceste cazuri de paralelism, pozitiv sau negativ, mai există şi altele, în care reciprocitatea grupelor sociale se exprimă numai pe un singur plan. Regulile de căsătorie la băştinaşii Omaha sînt formalizate într-un mod foarte diferit de acelea ale Aranda. În loc ca, aşa cum este la aceştia din urmă, clasa soţului să fie determinată cu precizie, toate clanurile, care nu sînt anume interzise, sînt permise. Pe plan alimentar însă, băştinaşii Omaha au rituri foarte apropiate de *intichiuma*:* porumbul sacru este dat în paza anumitor clanuri, care îl distribuie anual celorlalte, pentru a-şi înviora seminţele (Fletcher şi La Flesche). Clanurile totemice ale băştinaşilor Nandi din Uganda nu sînt exogame, dar această „nonfuncţionalitate“ la nivelul schimburilor matrimoniale este compensată de o amploare extraordinară a interzicerilor clanice, nu numai pe plan alimentar, dar şi pe planurile activităţilor tehnice şi economice, ale costumului şi ale piedicilor la căsătorie rezultînd din cutare sau cutare amănunt din biografia soţului prohibit (Hollis). Din aceste deosebiri, este imposibil să se elaboreze un sistem. Decalajele recunoscute între grupuri par să rezulte mai curînd dintr-o tendinţă de a accepta toate fluctuaţiile statistice, ceea ce, sub o altă formă şi pe un alt plan, este şi metoda aplicată de sistemele aşa-numite „Crow-

* Cf. mai jos p. 391.

Omaha" și de societățile occidentale contemporane, pentru a asigura echilibrul global al schimburilor matrimoniale*.

Această apariție a unor metode de articulație mai complexe decît acelea care rezultă numai din reguli de exogamie sau din prohibiții alimentare, sau chiar din amîndouă împreună, este deosebit de izbitoare în cazul triburilor Baganda (apropiați de Nandi), deoarece se pare că la aceștia s-au cumulat toate formele. Băștinașii Baganda erau împărțiți în aproximativ 40 de clanuri, *kıka,* avînd fiecare un totem comun, *miziro,* al cărui consum era prohibit în virtutea unei reguli de raționare alimentară; fiecare clan, lipsindu-se de hrana totemică, o lasă disponibilă, în cantitate mai mare, pentru celelalte clanuri. Este contrapartida modestă a pretenției triburilor australiene că fiecare clan dispune de puterea de a spori hrana, cu condiția de a se abține și el de la consumul hranei totemice.

Ca și în Australia, fiecare clan se definește prin legăturile sale cu un teritoriu care, la indigenii Baganda, este în general un deal. În sfîrșit, totemului principal i se adaugă un totem secundar, *kabiro.* Fiecare clan baganda se caracterizează așadar prin două totemuri, prin prohibiții alimentare și printr-un teritoriu al său. La acestea se adaugă alte prerogative, cum sînt eligibilitatea membrilor săi la rangul de rege sau în alte demnități, prestarea de soții regale, confecționarea sau păstrarea emblemelor sau a uneltelor regale, obligații rituale constînd în procurarea unor anumite alimente altor clanuri, specializări tehnice, ca de exemplu, clanul ciupercii este singurul care fabrică scoarță bătută, fierarii provin toți din clanul vacii fără coadă, etc., în sfîrșit, anumite interdicții (femeile clanului nu pot da naștere la copii de sînge regal, de sex masculin), și portul de nume proprii rezervate (Roscoe).

•

În asemenea cazuri, nu se mai știe prea bine despre ce tip de societate este vorba. Incontestabil, clanurile totemice ale

* Cu sau fără dreptate, Radcliffe-Brown (*3,* pp. 32—33) consideră sistemul de înrudire nandi ca un sistem omaha.

băştinaşilor Baganda sînt totodată şi caste funcţionale. Totuşi, la prima vedere, nimic nu pare mai opus decît aceste două forme instituţionale. Ne-am obişnuit să asociem grupurile totemice cu civilizaţiile cele mai „primitive", pe cînd castele ne apar ca fenomene ale unor societăţi foarte evoluate, cunoscînd uneori chiar scrierea. În sfîrşit, o tradiţie solidă leagă instituţiile totemice cu formele cele mai stricte de exogamie. Dar dacă s-ar cere unui etnolog să definească conceptul de castă, e aproape sigur că el se va referi în primul rînd la regula endogamiei.

Ar putea deci produce mirare faptul că cei mai vechi observatori ai societăţilor australiene, între anii 1830—1850, au folosit adeseori cuvîntul „castă" spre a desemna clase matrimoniale, a căror funcţie abia dacă o bănuiau destul de vag (T h o m a s, pp. 34—35). Nu trebuie dispreţuite aceste intuiţii, care păstrează prospeţimea şi vioiciunea unei realităţi încă intacte şi ale unei viziuni nealterate de speculaţiile teoretice. Fără a aborda aici fondul problemei, este clar că, la un examen superficial, există unele analogii între triburile australiene şi societăţile împărţite în caste, unde fiecare grup exercită o funcţie specializată, indispensabilă colectivităţii în ansamblul ei şi complementară funcţiilor atribuite celorlalte grupuri.

Acest lucru este cu deosebire evident în cazul triburilor ale căror clanuri sau jumătăţi sînt legate între ele printr-o regulă de reciprocitate. La băştinaşii Kaitish şi Unmatjera, vecinii din nord ai triburilor Aranda, un individ care strînge grăunţe sălbatice în teritoriul grupului totemic al cărui eponim sînt aceste grăunţe, trebuie să ceară şefului autorizaţia de a le consuma. Fiecare grup totemic este obligat să procure celorlalte grupuri planta sau animalul cu a cărui „producţie" este însărcinat în mod special. Astfel, un vînător solitar din clanul emu-ului nu are voie să se atingă de acest animal. Dar dacă vînează în grup, el are dreptul, dacă nu chiar datoria, de a-l ucide şi a-l oferi vînătorilor aparţinînd celorlalte clanuri. Şi invers, un vînător solitar din clanul apei are dreptul să bea dacă este însetat, dar cînd se află în grup, el trebuie să primească apa de la un membru al jumătăţii alterne, de preferinţă de la un cumnat (S p e n c e r şi G i l l e n, pp. 159—160).

La indigenii Warramunga fiecare grup totemic este responsabil de înmulţirea unei specii vegetale sau animale determinate şi de obţinerea ei de către celelalte grupuri: „Membrii unei jumătăţi ... iau în sarcina lor ... ceremoniile celeilalte jumătăţi, al căror scop este de a spori propria lor aprovizionare cu hrană". Atît la indigenii Walpari cît şi la Warramunga, prohibiţiile totemice secundare (vizînd totemul matern) sînt ridicate, dacă hrana în chestiune este obţinută prin mijlocirea unui bărbat din cealaltă jumătate. În general şi pentru un totem oarecare se pot deosebi grupuri care nu-l consumă niciodată (pentru că este propriul lor totem), grupuri care îl consumă dacă l-au obţinut prin mijlocirea unui alt grup (cum este cazul pentru totemurile materne), în sfîrşit, grupuri care îl consumă liber şi în orice împrejurare. La fel stau lucrurile cu privire la locurile cu apă sacre: femeile nu se duc la ele niciodată, bărbaţii neiniţiaţi se duc, dar nu beau, unele grupuri se duc şi beau cu condiţia ca apa să le fie oferită de membrii altor grupuri, care o beau fără restricţii (S p e n c e r şi G i l l e n, p. 164). Această dependenţă reciprocă este deja manifestă în căsătorie care, cum a arătat Radcliffe-Brown pentru Australia (dar acelaşi lucru s-ar putea spune la fel de bine despre alte societăţi clanice, ca de pildă irochezii), era bazată pe prestaţii reciproce de hrană vegetală (feminină) şi de hrană animală (masculină). În astfel de cazuri, familia conjugală se prezintă ca o societate cu două caste, în miniatură.

Deosebirea este mai mică decît s-ar părea între societăţi care, precum unele triburi australiene, atribuie grupărilor totemice o funcţie magico-economică distinctivă şi triburi, ca de exemplu Bororo din Brazilia centrală, la care aceeaşi funcţie de „eliberare" a produselor de consum — animale sau vegetale — este rezervată unor specialişti care şi-o asumă faţă de întreg grupul (C o l b a c c h i n i). Ajungem astfel să punem la îndoială caracterul radical al opoziţiei dintre caste endogame şi grupuri totemice exogame: nu cumva există între aceste două tipuri extreme raporturi, al căror caracter ar reieşi mai bine dacă s-ar putea demonstra existenţa unor forme intermediare?

Într-o altă lucrare (6), am insistat asupra unui caracter, pe care îl considerăm fundamental, al instituțiilor zise totemice: ele invocă o omologie, nu între grupuri sociale și specii naturale, ci între deosebirile care se manifestă pe de o parte la nivelul grupurilor, pe de altă parte, la nivelul speciilor. Aceste instituții se bazează așadar pe postulatul unei omologii *între două sisteme de deosebiri,* situate unul în natură, celălalt în cultură. Însemnînd raporturile de omologie prin linii verticale, o „structură totemică pură“ ar putea fi deci reprezentată în felul următor:

NATURA : specia 1 $\neq$ specia 2 $\neq$ specia 3 $\neq$ ... specia *n*.
| | |
CULTURA: grupul 1 $\neq$ grupul 2 $\neq$ grupul 3 $\neq$ ... grupul *n*.

Această structură ar fi profund alterată dacă omologiilor între raporturi li s-ar adăuga omologii între termeni sau dacă — făcînd un pas mai departe — sistemul global de omologii ar suferi o deplasare de la raporturi la termeni, astfel:

NATURA : specia 1 $\neq$ specia 2 $\neq$ specia 3 $\neq$ ... specia *n*.
| | | |
CULTURA: grupul 1 $\neq$ grupul 2 $\neq$ grupul 3 $\neq$ ... grupul *n*.

În acest caz, conținutul implicit al structurii nu va mai fi acela că clanul 1 se deosebește de clanul 2, ca de exemplu vulturul de urs, ci se va spune că clanul 1 este ca ursul, iar clanul 2 — ca vulturul; cu alte cuvinte, în locul raportului formal dintre cele două clanuri, natura clanului 1 și natura clanului 2 vor fi puse în cauză fiecare separat.

Ei bine, transformarea a cărei posibilitate teoretică am examinat-o adineauri poate fi uneori observată direct. Insularii din strîmtoarea Torrès au clanuri totemice al căror număr, la Mabuiag, este de ordinul a treizeci. Aceste clanuri exogame și patriliniare erau grupate în două jumătăți, cuprinzînd respectiv animalele terestre și animalele marine. La Tutu și la Saibai, această repartiție corespundea, se pare, unei diviziuni teritoriale în interiorul satului. La data expediției lui A. C. Haddon, această structură era deja într-o stare de descompunere avansată. Cu toate acestea, indigenii aveau sentimentul foarte viu al unei afinități fizice și psihologice între

oameni şi totemurile lor, şi al obligaţiei corespunzătoare pentru fiecare grup de a perpetua un anumit tip de comportare: clanurile cazuarului, crocodilului, şarpelui, rechinului şi peştelui-ciocan aveau o fire agresivă, cele ale calcanului, calcanului cu lopată şi peştelui remora erau paşnice. Despre clanul cîinelui nu se putea spune nimic, căci cîinii au caracter schimbător. Oamenii din clanul crocodilului erau priviţi ca puternici şi nemiloşi; se susţinea că cei din clanul cazuarului aveau picioare lungi şi excelau in alergare (Frazer, vol II, pp. 3—9, citînd pe Haddon şi Rivers). Ar fi interesant de ştiut dacă aceste credinţe au supravieţuit ca vestigii ale vechii organizări sau se formaseră în paralel cu descompunerea regulilor de exogamie.

Fapt este că se observă credinţe asemănătoare — deşi inegal dezvoltate — la indienii Menomini, din regiunea Marilor Lacuri, şi mai la nord, la indienii Chippewa. În acest din urmă grup, oamenii din clanul peştelui erau consideraţi a trăi o viaţă lungă şi a avea părul subţire sau rar; toţi pleşuvii erau presupuşi a fi membrii acestui clan. Dimpotrivă, oamenii din clanul ursului se deosebeau prin părul lor lung, negru şi des, care nu albea cu vîrsta, şi prin temperamentul lor coleric şi combativ. Oamenilor din clanul cocorului li se atribuia o voce ţipătoare, şi din acest clan proveneau oratorii tribului (Kinietz, pp. 76—77).

Să ne oprim o clipă pentru a examina implicaţiile teoretice ale unor astfel de speculaţii. Cînd natura şi cultura sînt concepute ca două sisteme de deosebiri între care există o analogie formală, ceea ce se află pe primul plan este caracterul sistematic propriu fiecărui domeniu. Grupurile sociale sînt deosebite unele de altele, dar ele rămîn solidare ca părţi ale aceluiaşi tot iar legea exogamiei oferă mijlocul de a împăca această opoziţie echilibrată între diversitate şi unitate. Dar dacă grupurile sociale sînt considerate mai puţin sub unghiul relaţiilor lor reciproce în viaţa socială, ci fiecare pe seama lui, în raport cu o realitate de alt ordin decît cel sociologic, atunci se poate prevedea că punctul de vedere al diversităţii va birui pe cel al unităţii. Fiecare grup social va tinde să formeze un sistem, de astă dată nu cu alte grupuri sociale, ci cu anumite însuşiri diferenţiale, înţelese ca ereditare, iar aceste caractere exclusive

ale grupurilor vor slăbi articulaţia lor solidară în sinul societăţii. În măsura în care fiecare grup va căuta să se definească prin imaginea pe care şi-o face despre un model natural, îi va veni din ce în ce mai greu să menţină pe plan social legăturile sale cu celelalte grupuri, şi în special să schimbe cu ele surorile şi fiicele sale, deoarece va avea tendinţa să şi le reprezinte ca fiind de un „soi" aparte. Două imagini, una socială, cealaltă naturală, şi fiecare articulată în mod independent cu ea însăşi, vor fi înlocuite printr-o imagine socio-naturală unică, dar fragmentată*, astfel:

NATURA :	specia 1	specia 2	specia 3	...	specia *n*
CULTURA:	grupul 1	grupul 2	grupul 3	...	grupul *n*

Bineînţeles că numai uşurinţa expunerii şi pentru că această carte este consacrată ideologiei şi suprastructurilor, se pare că dăm acestora un fel de prioritate. Nu intenţionăm de loc să insinuăm că transformările ideologice generează transformări sociale. Numai ordinea inversă este cea adevărată: concepţia pe care oamenii şi-o fac despre raporturile între natură şi cultură este în funcţie de felul în care se modifică propriile lor raporturi sociale. Dar obiectul lucrării de faţă fiind de a schiţa o teorie a suprastructurilor, este inevitabil, pentru raţiuni de metodă, să acordăm acestora o atenţie privilegiată şi să pară că punem între paranteze sau că aşezăm într-un rang subordonat fenomenele majore care nu figurează în programul nostru imediat. Totuşi, noi nu studiem decît umbrele care se profilează în fundul peşterii, fără a uita că numai atenţia noastră este aceea care le conferă o aparenţă de realitate.

•

* Se va obiecta poate că, în lucrarea citată mai sus *(6)* am contestat că totemismul ar putea fi interpretat pe baza unei analogii directe între grupurile umane şi speciile naturale. Această critică era însă îndreptată împotriva unei teorii formulate de etnologi, pe cînd aici este vorba de o teorie indigenă — explicită sau implicită —, dar care corespunde tocmai instituţiilor pe care etnologii ar refuza să le clasifice drept totemice.

Acestea spuse, riscăm mai puțin de a fi înțeleși greșit rezumînd cele ce preced ca o expunere a transformărilor conceptuale care marchează trecerea de la exogamie la endogamie (trecere care este evident posibilă în ambele sensuri). Cel puțin unele dintre triburile algonkine, de la care provin ultimele noastre exemple, aveau o structură clanică ierarhizată, despre care se poate presupune că trebuie să fi stînjenit întrucîtva funcționarea unei exogamii formulată în termeni de egalitate. În sud-estul Statelor Unite însă, la triburile din grupul lingvistic muskogi, se observă în modul cel mai clar forme instituționale hibride, aflate la mijloc între grupurile totemice și caste, ceea ce explică de altfel incertitudinea care domnește în privința caracterului lor endogam sau exogam.

Indienii Chickasaw erau probabil exogami la nivelul clanurilor și endogami la acela al jumătăților. Acestea prezentau în orice caz caracterul — remarcabil pentru structuri de acest tip — unui exclusivism care mergea pînă la ostilitatea reciprocă: boala și moartea erau adesea atribuite vrăjitoriei indivizilor din jumătatea opusă. Fiecare jumătate își oficia riturile într-o izolare strictă; membrii celeilalte jumătăți, care ar fi fost martorii acestor rituri, puteau fi pedepsiți cu moartea. Aceeași atitudine o aveau și indienii Creek; la nivelul jumătăților, ea amintește în mod izbitor de atitudinea predominantă la nivelul grupurilor totemice, la indigenii Aranda, care practicau riturile lor „între ei", cu toate că folosul era numai „al celorlalți", ceea ce arată, în treacăt fie zis, că endo-*praxis* și exo-*praxis* nu pot fi niciodată definite separat și în sens absolut, ci numai ca aspecte complementare ale unei relații ambigue față de sine și față de altul, așa cum, împotriva lui Mclennan, a demonstrat-o Morgan.

Jumătățile, care serveau probabil la formarea taberelor opuse cu prilejul competițiilor sportive, erau socotite ca deosebite între ele, prin tipul de așezare și prin temperament: una, războinică, prefera peisajul deschis, cealaltă, pașnică, locuia în fundul pădurilor. Este posibil ca jumătățile să fi fost și ele ierarhizate, așa cum sugerează termenii care li se aplică uneori, de „oameni cu locuințe frumoase" și „oameni cu cocioabe". Aceste deosebiri ierarhice, psihice și funcționale, se manifestau

însă mai ales la nivelul clanurilor sau al cătunelor în care clanurile erau subîmpărţite. În evocările indigene ale trecutului, revin mereu, ca un lait-motiv, aceste formule aplicate fiecărui clan sau cătun: „erau oameni foarte deosebiţi... nu semănau cu ceilalţi... aveau datini şi obiceiuri proprii"... Aceste particularităţi ţineau de domeniile cele mai diferite: arie de locuire, activitate economică, îmbrăcăminte, hrană, aptitudini şi gusturi.

Se povesteşte că oamenii din clanul guzganului spălător se hrăneau cu peşte şi cu fructe pădureţe, cei din clanul puma trăiau în munţi, evitau apa de care se temeau foarte tare şi mîncau îndeosebi vînat. Oamenii din clanul pisicii sălbatice dormeau în timpul zilei şi vînau noaptea, fiind înzestraţi cu o vedere pătrunzătoare şi se interesau prea puţin de femei. Oamenii din clanul păsării se trezeau înainte de răsăritul soarelui: „semănau cu păsările în aceea că nu deranjau pe alţii... fiecare avea un fel de a fi aparte, aşa cum există multe specii de păsări". Se spune că erau poligami, puţin înclinaţi spre muncă, trăind bine şi avînd o numeroasă progenitură.

Oamenii din clanul vulpii roşii erau hoţi de meserie, iubind independenţa, şi trăiau în inima pădurilor. Nomazi şi neprevăzători, indigenii „Iska rătăcitori" se bucurau totuşi de o sănătate robustă „căci nu le plăcea să se obosească". Se mişcau cu indolenţă, convinşi că a lor este viaţa; bărbaţii ca şi femeile arătau puţină grijă părului lor şi-şi neglijau ţinuta; vieţuiau ca nişte cerşetori şi nişte leneşi. Locuitorii din cătunul Stîlpului-de-stejar-aplecat, aşezat în pădure, aveau un temperament capricios, erau puţin viguroşi, pasionaţi de dans, totdeauna neliniştiţi şi îngrijoraţi; erau matinali şi neîndemînatici. În cătunul Hambarului-înalt-de-porumb, oamenii se bucurau de stimă, cu toată mîndria lor. Buni grădinari, foarte muncitori, dar vînători mediocri, ei schimbau porumbul contra vînatului. Se spunea că erau sinceri, încăpăţînaţi, pricepuţi în prezicerea vremii. Cît despre colibele cătunului Sconcsului-roşu, ele erau toate subterane"... (S w a n t o n 2, pp. 190—213).

Aceste informaţii au fost culese într-o vreme cînd instituţiile tradiţionale nu mai existau decît în amintirea informatorilor bătrîni şi este clar că sînt, în bună parte, trăncăneli de cumătră. Nici o societate n-ar putea să-şi permită să „păcălească

natura" în asemenea grad, ori, în acest caz, ea s-ar scinda într-o mulțime de bande de sine stătătoare și ostile, care și-ar contesta fiecare celorlalte calitatea umană. Mărturiile culese de Swanton sînt mituri sociologice, în aceeași măsură sau mai mult chiar decît informații etnografice. Totuși, bogăția lor, asemănările pe care le prezintă între ele, unitatea schemei care le inspiră, existența mărturiilor de același tip provenind de la grupuri învecinate, totul sugerează că — chiar dacă instituțiile reale au fost foarte diferite — avem de-a face aici cu un soi de model conceptual al societății chickasaw, care prezintă interesul imens de a evoca o societate împărțită în caste, chiar dacă în această societate atributele castelor și raporturile dintre ele sînt codificate prin referire la specii naturale, așadar, după pilda grupurilor totemice. De altfel, relațiile presupuse între clanuri și eponimele lor sînt conforme acelora care se întîlnesc în societățile „totemice" de tip clasic, adică fie că clanul descinde din animal, fie că un strămoș uman al clanului a încheiat, în vremurile mitice, o alianță cu el. Or, aceste societăți, care sînt cel puțin gîndite ca și cum ar fi alcătuite din caste „naturale", adică în care cultura este concepută ca o proiecție sau un reflex al naturii, alcătuiesc șarniera între societățile pe care autorii clasici le-au folosit spre a ilustra concepția lor despre totemism (triburi de la șes și triburi din sud-vest), și societăți cum sînt acelea ale indienilor Natchez, care prezintă unul din rarele exemple de caste adevărate ce se cunosc în America de Nord.

Am stabilit astfel că în cele două țări clasice ale pretinsului totemism, instituțiile definite prin referire la această noțiune înșelătoare, ar putea — ca în Australia — să fie și ele caracterizate din punct de vedere funcțional sau să facă loc — ca în America — unor forme concepute încă după modelul grupurilor totemice, cu toate că ele funcționează mai curînd ca și cum ar fi caste.

Să ne transportăm acum în India, țară clasică a castelor. Vom constata că în contact cu castele, instituțiile socotite totemice suferă o transformare simetrică și inversă față de acea care le afectează în America: în loc să fie castele concepute după un model natural, aici grupele totemice sînt acelea care sînt concepute după un model cultural.

Denumirile totemice care se întîlnesc în unele triburi din Bengal sînt, în majoritate, de origine animală sau vegetală. Aşa este cazul a aproximativ 67 de totemuri recenzate, ale băştinaşilor Oraon din Chota Nagpur, cu excepţia fierului, al cărui contact cu buzele şi cu limba este interzis, întrucît, practic, nu i se poate proscrie consumul. Această prohibiţie este deci şi ea formulată în termeni care o apropie de o prohibiţie alimentară. La indigenii Munda, din aceeaşi regiune, 340 de clanuri exogame recenzate au, în majoritate, totemuri animale şi vegetale al căror consum este interzis. În acelaşi timp, aici se întîlnesc deja totemuri de natură diferită: lună plină, clar de lună, curcubeu, lună a anului, zi a săptămînii, brăţară de aramă, verandă, umbrelă, profesiuni sau caste cum sînt ale împletitorului de coşuri şi purtătorului de torţă (R i s l e y, vol. II şi apendice). Mai la vest, cele 43 de nume de clanuri ale indigenilor Bhil se împart în 19 vegetale, 17 animale, iar 7 se referă la obiecte: pumnal, oală spartă, sat, băţ spinos, brăţară, inel de gleznă, bucată de pîine (K o p p e r s, pp. 143—144).

Mergînd, către sud, se observă mai cu seamă răsturnarea raportului intre speciile naturale şi obiecte sau produse manufacturate. Clanurile indigenilor Devanga, castă de ţesători din Madras, poartă nume între care figurează puţine plante şi aproape de loc animale. În schimb, se găsesc numirile următoare: lapte prins, staul, ban, stăvilar, casă, colir, cuţit, foarfeci, vapor, lampă, haine, haină femeiască, sfoară de atîrnat oale, plug vechi, mănăstire, rug funerar, ţiglă. Băştinaşii Kuruba din Mysore numără 67 de clanuri exogame recenzate, cu nume de animale şi vegetale sau desemnate cum urmează: car, cupă de băut, argint, silex, ghem de aţă, brăţară, aur, inel de aur, cazma, margine colorată de haină, baston, pătură, măsură, mustaţă, război de ţesut, ţeavă de bambus etc. (T h u r s t o n, vol. II, p. 160 şi urm., vol. IV, p. 141).

S-ar putea ca fenomenul să fie mai curînd periferic decît meridional, căci în legătură cu el sîntem înclinaţi să amintim rolul mitic atribuit obiectelor manufacturate: sabie, cuţit, lance, ac, stîlp, frînghie etc., de către unele triburi din Asia de sud-vest. Oricum ar fi, în India, obiectele manufacturate care servesc ca denumiri clanice se bucură de omagii speciale, ca şi

plantele şi animalele totemice. Fie că li se închină un cult cu ocazia căsătoriilor, fie că respectul ce li se poartă capătă o formă bizară şi specifică, ca de exemplu la indigenii Bhil, unde clanul oalei sparte are obligaţia de a aduna cioburile de olărie de un anumit tip şi de a le îngropa. Uneori devine perceptibil un anumit suflu de inventivitate: aşa, clanul Arizana gotram al indigenilor Karuba, poartă numele de turmeric şi cum privarea de un condiment atît de important ar fi, se spune, supărătoare, grăunţele *Korra* ţin loc de aliment prohibit.

•

Sînt cunoscute, în alte părţi ale lumii, liste eteroclite de denumiri clanice: ele se găsesc mai cu seamă (şi poate semnificativ) în nordul Australiei, cea mai permeabilă regiune a continentului faţă de influenţele exterioare. S-au scos la iveală în Africa totemuri individuale, cum sînt o lamă de ras şi o monedă:

> „Cînd am întrebat [la indigenii Dinka] pe cine aş putea să invoc ca divinităţi clanice ale mele, ei mi-au sugerat, numai pe jumătate în glumă, Maşina de scris, Hîrtie şi Camion, căci oare nu tocmai acestea erau lucrurile care ajutaseră totdeauna poporul meu şi pe care europenii le-au primit de la strămoşii lor ?" (L i e n h a r d t, p. 110).

Dar nicăieri acest caracter eteroclit nu se afirmă mai pregnant ca în India, unde denumirile totemice comportă o mare proporţie de obiecte manufacturate, adică de produse sau simboluri de activităţi funcţionale, care — fiindcă sînt precis diferenţiate într-un sistem de caste — pot servi, în sînul tribului sau al castei însăşi la exprimarea decalajelor diferenţiale dintre grupările sociale. În America totul se petrece deci ca şi cum caste în formare ar fi fost contaminate de clasificările totemice, în timp ce în India, vestigii de grupuri totemice s-ar fi lăsat seduse de un simbolism de inspiraţie tehnologică şi profesională. Aceste du-te, vino vor surprinde mai puţin, dacă se ţine seamă de faptul că există un mod de a exprima insti-

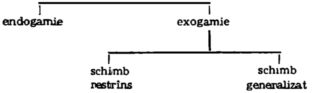
tuţiile australiene în limbaj de castă mai elegant şi direct decît cel folosit mai sus.

Am sugerat, într-adevăr, că întrucît fiecare grup totemic îşi arogă controlul unei specii animale sau vegetale în folosul celorlalte grupuri, aceste specializări funcţionale seamănă, dintr-un anumit punct de vedere, cu acelea pe care şi le asumă castele profesionale care exercită şi ele o activitate distinctivă şi indispensabilă vieţii şi bunăstării întregului grup. Totuşi, o castă de olari fabrică efectiv oale, o castă de spălători, spală realmente rufele, o castă de bărbieri, rade de adevărat, pe cînd puterile magice ale grupurilor totemice australiene ţin de ordinul imaginarului; se impune o distincţie între cele două situaţii, chiar dacă încrederea în eficacitatea puterilor magice este împărtăşită de presupuşii beneficiari şi de către cei care, de bună credinţă, pretind că le deţin. Pe de altă parte, legătura dintre vrăjitor şi specia naturală nu poate fi concepută logic după acelaşi model ca acel dintre meşteşugar şi produsul său; numai în timpurile mitice animalele totemice erau născute direct din corpul strămoşului. Astăzi, cangurii sînt cei ce produc canguri, iar vrăjitorul se mulţumeşte să-i ajute.

Dacă privim însă instituţiile australiene (precum şi altele) într-o perspectivă mai largă, descoperim un domeniu în care paralelismul cu un sistem de caste este mult mai evident. În acest scop este suficient să ne concentrăm atenţia asupra organizării sociale, mai mult decît asupra credinţelor şi practicilor religioase. Primii observatori ai societăţilor australiene aveau, într-un anumit sens, dreptate să desemneze clasele matrimoniale cu numele de caste: o secţiune australiană produce femei pentru celelalte secţiuni, în acelaşi fel în care o castă profesională produce bunuri şi servicii pe care celelalte caste nu le obţin decît prin intermediul ei... A le opune pur şi simplu sub raportul exogamiei şi al endogamiei ar fi deci o dovadă de superficialitate. De fapt, castele profesionale şi grupările totemice sînt la fel de „exo-practice“, primele pe planul schimburilor de bunuri şi de servicii, celelalte pe planul schimburilor matrimoniale.

În ambele cazuri însă, un coeficient de „endo-*praxis*“ iese totdeauna în vileag. Castele sînt ostentativ endogame, sub

rezerva unor piedici la căsătorie, arătate de noi în altă parte (*I*, cap. XXV) care, prin compensaţie, tindeau să se înmulţească. Grupările australiene sînt exogame, dar de cele mai dese ori potrivit formulei schimbului restrîns, care este o imitaţie a endogamiei, în cadrul chiar al exogamiei, dat fiind că schimbul restrîns este specificul grupurilor care se consideră închise şi ale căror schimburi interne se limitează la ele însele, schimbul restrîns se opune astfel schimbului generalizat, mai deschis spre exterior şi permiţînd încorporarea de grupuri noi, fără alterarea structurii. Aceste raporturi pot fi exprimate printr-o diagramă:



din care se vede că schimbul restrîns, formă „închisă" a exogamiei, este în mod logic mai aproape de endogamie decît schimbul generalizat, care este forma „deschisă".

Dar aceasta nu este totul. Între femeile care sînt schimbate, pe de o parte, şi bunurile şi serviciile care sînt şi ele schimbate, pe de altă parte, există o deosebire fundamentală: primele sînt indivizi biologici, adică produse naturale, procreate în mod natural de alţi indivizi biologici; secundele sînt obiecte manufacturate (sau operaţii săvîrşite cu ajutorul tehnicii şi al unor obiecte manufacturate), sînt adică produse sociale, de cultură, fabricate de agenţi tehnici; simetria dintre caste profesionale şi grupuri totemice este o simetrie inversată. Principiul diferenţierii lor este împrumutat de la cultură într-un caz, de la natură în celălalt.

Această simetrie nu există însă decît pe plan ideologic, ea e lipsită de o bază concretă. Văzute prin prizma culturii, specialităţile profesionale sînt efectiv deosebite şi complementare; nu

acelaşi lucru s-ar putea spune despre specializarea faţă de natură a grupărilor exogame, în vederea producerii de femei de specii diferite. Căci dacă ocupaţiile constituie, cert, „specii sociale" distincte, femeile ieşite din secţiuni sau din subsecţiuni diferite aparţin totuşi, toate, aceleiaşi specii naturale.

Aici se află cursa pe care realitatea o întinde imaginaţiei oamenilor şi de care aceştia au încercat să scape, căutînd în ordinea naturii o diversitate reală, singurul model obiectiv (în lipsa diviziunii muncii şi a specializării profesionale, dacă băştinaşii le ignoră) de la care ar putea să se inspire, pentru a stabili între ei raporturi de complementaritate şi de cooperare. Cu alte cuvinte, ei concep aceste raporturi conform modelului după care (şi de asemenea în funcţie de propriile lor raporturi sociale) concep raporturile dintre speciile naturale. Nu există, într-adevăr, decît două modele adevărate ale diversităţii concrete: unul pe planul naturii, acel al diversităţii speciilor; celălalt, pe planul culturii, este oferit de diversitatea funcţiilor. Aşezat între aceste două modele adevărate, acela care oglindeşte schimburile matrimoniale prezintă un caracter ambiguu şi echivoc, căci femeile sînt asemănătoare în ce priveşte natura, şi numai pe planul culturii pot fi considerate ca deosebite. Dar dacă prima perspectivă prevalează (aşa cum este cazul, cînd modelul de diversitate ales este modelul natural), asemănarea întrece deosebirea. Fără îndoială, întrucît au fost decretate deosebite, trebuie făcut schimb de femei; dar acest schimb presupune că în fond sînt considerate asemănătoare. În schimb, cînd prevalează cealaltă perspectivă şi se adoptă un model cultural al diversităţii, deosebirea care corespunde aspectului cultural întrece asemănarea: femeile nu sînt recunoscute ca fiind asemănătoare între ele decît în limitele grupurilor lor sociale respective şi deci, de la o castă la alta, femeile nu pot fi schimbate. Castele consideră femeile ca eterogene în planul naturii, grupurile totemice le consideră eterogene în planul culturii şi explicaţia ultimă a acestei deosebiri dintre cele două sisteme este că, în timp ce castele exploatează efectiv eterogenitatea culturală, grupurile totemice îşi oferă numai iluzia de a exploata eterogenitatea naturală.

Tot ceea ce s-a spus pînă aici, poate fi exprimat şi în alt fel.

Castele, care se definesc după un model cultural, schimbă într-adevăr între ele obiecte culturale, dar ca preţ al simetriei pe care o postulează între natură şi cultură, ele trebuie să conceapă producţia lor naturală după un model natural, întrucît aceste caste sînt compuse din fiinţe biologice: producţie ce constă în femei, pe care aceste fiinţe biologice le produc, femei care le produc pe ele. De aici rezultă că femeile sînt diversificate după modelul speciilor naturale: ele nu pot fi schimbate, după cum nici speciile nu se pot încrucişa. Grupările totemice plătesc un preţ simetric şi invers. Ele se definesc după un model natural şi schimbă între ele obiecte naturale: femeile pe care le produc şi care la rîndul lor le produc pe ele în mod natural. Simetria postulată între natură şi cultură atrage după sine asimilarea speciilor naturale pe planul culturii. Aşa cum femeile, omogene în ce priveşte natura, sînt proclamate eterogene în ce priveşte cultura, la fel speciile naturale, eterogene în ce priveşte natura, sînt proclamate omogene în ce priveşte cultura. Într-adevăr, cultura afirmă că ele ţin toate de acelaşi tip de credinţe şi de practici, deoarece oferă, pentru cultură, acel caracter comun, că omul are puterea să-l controleze şi să-l înmulţească. În consecinţă, bărbaţii fac schimb cultural de femei, care îi perpetuează natural pe aceşti bărbaţi iar ei (bărbaţii) pretind să perpetueze cultural speciile pe care le schimbă *sub specie naturae,* adică sub formă de produse alimentare, care se pot înlocui unele pe altele, pentru că toate sînt hrană şi fiindcă — ceea ce este adevărat şi pentru femei — un bărbat se poate mulţumi cu unele alimente şi să renunţe la altele, în măsura în care oricare femei sau oricare alimente sînt la fel de apte să servească scopurilor procreaţiei sau conservării.

•

Ajungem astfel la însuşirile comune, despre care castele profesionale şi grupurile totemice ne oferă reprezentări inversate. Castele sînt eterogene în ce priveşte funcţia, ele pot fi deci omogene ca structură: diversitatea funcţiilor fiind reală, complementaritatea se stabileşte la acest nivel, iar funcţionalitatea schimburilor matrimoniale — dar numai între aceleaşi unităţi

sociale — ar prezenta acest caracter de cumul (despre care s-a văzut mai sus de ce este fără valoare practică, vezi p. 258). Invers, grupurile totemice sînt omogene în ce privește funcția, deoarece aceasta nu are randament real și se reduce, pentru toate grupurile, la repetarea aceleiași iluzii; ele trebuie deci să fie eterogene ca structură, fiecare fiind statutar afectată la producția de femei de specie socială diferită.

În consecință, o pretinsă reciprocitate este realizată în totemism din comportări omogene unele față de altele și juxtapuse pur și simplu; fiecare grup își imaginează, în același fel, că deține o putere magică asupra unei specii; dar, întrucît această iluzie n-are nici o bază, ea nu există decît cu titlu de pură formă, ca atare identică altor forme. Reciprocitatea adevărată rezultă din articularea a două procese: acela al naturii, care se dezvoltă prin intermediul femeilor, care dau naștere bărbaților și femeilor, și acela al culturii, pe care îl dezvoltă bărbații, definind socialmente aceste femei, pe măsură ce ele sînt născute pe cale naturală.

În sistemul castelor, reciprocitatea se manifestă prin specializarea funcțională; ea este deci trăită în planul culturii. În consecință, valențele de omogenitate sînt eliberate; analogia postulată între grupurile umane și speciile naturale, care era formală, devine substanțială (după cum s-a văzut din exemplul indigenilor Chickasaw și din formula, citată mai sus, a legilor lui Manu, vezi p. 256); endogamia devine disponibilă, fiindcă reciprocitatea adevărată este asigurată pe altă cale.

Această simetrie își are însă limitele sale. Fără îndoială, grupurile totemice mimează prestații funcționale; dar în afara faptului că rămîn imaginare, aceste prestații nu sînt nici culturale, pentru că nu se situează la nivelul artelor civilizației, ci la acel al unei uzurpări false a capacităților naturale, ce-i lipsesc omului ca specie biologică. Fără îndoială că în sistemul castelor se regăsește de asemenea echivalentul prohibițiilor alimentare; acestea se exprimă însă, în mod semnificativ, mai întîi sub forma inversată a unei „endo-bucătării", iar pe de altă parte ele se manifestă la nivelul preparării alimentelor mai curînd decît al producției lor, adică pe plan cultural: precise și amănunțite, dar mai ales în privința operațiilor culinare și a ustensilelor.

În sfîrşit, femeile pot fi în mod natural înlocuite între ele (din punctul de vedere al structurii lor anatomice şi al funcţiunilor fiziologice) şi cultura găseşte, în privinţa lor, cîmpul liber pentru a juca marele joc al diferenţierii (fie că aceasta e înţeleasă pozitiv sau negativ, şi deci folosită pentru a justifica fie exogamia, fie endogamia); alimentele însă, nu pot fi integral substituite. În cel de al doilea domeniu, jocul atinge mai repede limitele sale. De aceea, se manifestă cu atît mai puţină grabă de a clasifica toate alimentele ca totemice, cu cît aşa cum s-a văzut mai sus, este mai greu de a renunţa la turmeric decît la *korra*. Or, această situaţie este şi mai adevărată în ce priveşte funcţiile profesionale, pentru că ele, fiind realmente deosebite şi complementare, permit stabilirea reciprocităţii sub forma ei cea mai veridică. În schimb, ele exclud reciprocitatea negativă şi fixează astfel limite armoniei logice a sistemului castelor. Orice castă rămîne parţial „endo-funcţională", deoarece n-ar putea să-şi interzică de a-şi aduce sieşi serviciile diferenţiale pe care are ca sarcină de a le aduce altor caste, pentru simplul fapt că aceste servicii sînt decretate de neînlocuit. Căci în caz contrar, cine l-ar bărbieri pe bărbier ?

Aşadar nu este acelaşi lucru de a introduce o diversitate (socialmente) constituantă în cadrul unei singure specii naturale, specia umană, sau de a proiecta pe plan social diversitatea (natural) constituită din specii vegetale şi animale. Societăţile alcătuite din grupuri totemice şi din secţiuni exogame se înşală atunci cînd cred că reuşesc să joace acelaşi joc cu specii care sînt diferite şi cu femei care sînt identice. Ele nu bagă de seamă că femeile, fiind identice, depinde cu adevărat de voinţa socială de a le face diferite, pe cînd speciile fiind diferite, nimic nu le poate face identice, adică supuse toate aceleiaşi voinţe: oamenii produc alţi oameni, dar nu produc struţi.

Nu este însă mai puţin adevărat că, pe un plan foarte general, se observă o echivalenţă între cele două mari sisteme de deosebiri la care au recurs oamenii pentru a conceptualiza raporturile lor sociale. Simplificînd mult, s-ar putea spune că în timp ce castele se prefigurează pe sine ca specii naturale, grupurile totemice prefigurează speciile naturale în chip de caste. Dar şi această formulă trebuie nuanţată: castele naturalizează în

mod fals o cultură adevărată, grupurile totemice culturalizează cu adevărat o natură falsă.

Atît într-o perspectivă cît și în cealaltă, trebuie admis că sistemul funcțiilor sociale corespunde sistemului speciilor naturale, lumea ființelor corespunde lumii obiectelor; trebuie deci recunoscut, în sistemul speciilor naturale și în acel al obiectelor manufacturate, două ansambluri mediatoare de care se servește omul pentru a învinge opoziția dintre natură și cultură și a le gîndi ca o totalitate. Dar mai există și un alt mijloc.

Mai multe triburi de vînători din America de Nord povestesc că în timpurile revolute bizonii erau animale feroce și „în întregime din oase", fiind nu numai necomestibili pentru om, ci chiar canibali. Oamenii au servit deci, pe vremuri, ca hrană animalului, care, mai tîrziu, urma să constituie hrana lor prin excelență, dar care pe atunci era o hrană pe de-a-ndoaselea, fiind hrană animală sub forma ei necomestibilă, osul. Cum se explică o răsturnare atît de completă ?

S-a întîmplat, spune mitul, că un bizon s-a îndrăgostit de o tînără fată și a vrut s-o ia în căsătorie. Această fată era singura femeie într-o comunitate de bărbați, căci o concepuse un bărbat după ce fusese înțepat de un tufiș cu mărăcini. Femeia apărea astfel ca produsul unei legături negative, între o natură ostilă omului (tufișul cu mărăcini) și o antinatură umană (bărbatul însărcinat). În ciuda dragostei pentru fiica lor și a fricii pe care le-o inspira bizonul, oamenii crezură că este înțelept să consimtă la căsătorie și strînseră daruri care, fiecare, urma să înlocuiască o parte din corpul bizonului: o bonetă din pene va deveni șira spinării, o tolbă de lutru-pielea pieptului, o pătură țesută-pintecele, o tolbă cu fund ascuțit — stomacul, niște mocasini-rinichii, un arc — coastele etc. Sînt enumerate astfel aproape 40 de corespondențe (o versiune a acestui mit, vezi la (D o r s e y și K r o e b e r, nr. 81).

Schimbul matrimonial operează deci ca un mecanism mediator între o natură și o cultură presupuse inițial ca separate. Substituind arhitectonicii supranaturale și primitive o arhitectonică culturală, alianța creează o a doua natură, asupra căreia omul are putere, adică o natură mediată. Într-adevăr, în urma acestor întîmplări, bizonii, în loc de a fi „în întregime din oase",

au devenit „în întregime din carne“, şi din canibali au devenit comestibili.

Aceeaşi secvenţă este uneori răsturnată. Astfel în mitul Navaho, care se încheie cu transformarea unei femei în ursoaică canibală, simetrică şi inversă în raport cu transformarea unui bizon canibal în soţ. Metamorfoza se prelungeşte cu o împrăştiere a organelor, descrisă după modelul deosebirilor dintre speciile sălbatice: vaginul ursoaicei devine un arici, sînii ei — seminţe de pin şi ghindă, abdomenul său — alte grăunţe („alkali“: *Sporobolus cryptandrus airoides*, Torr.), traheea — o plantă medicinală, rinichii — ciuperci etc. (Haile-Wheelwright, p. 83).

Aceste mituri exprimă admirabil cum la populaţiile la care clasificările totemice şi specializările funcţionale au un randament foarte redus sau chiar lipsesc cu totul, schimburile matrimoniale pot furniza un model direct aplicabil la medierea între natură şi cultură, confirmînd astfel, aşa cum s-a sugerat în paginile precedente, pe de o parte, că „sistemul femeilor“ este un termen mediu între sistemul fiinţelor (naturale) şi sistemul obiectelor (manufacturate), pe de altă parte, că fiecare sistem este gîndit ca o transformare în sînul unui grup.

Dintre cele trei sisteme, numai sistemul fiinţelor are o realitate obiectivă în afara omului, şi numai acel al funcţiilor posedă din plin o existenţă socială, prin urmare înăuntrul omului. Dar plenitudinea pe care fiecare o deţine astfel pe un plan explică de ce nici unul, nici celălalt sistem nu pot fi mînuite cu uşurinţă pe alt plan. Un aliment de uz general nu poate fi în întregime „totemizat“, în orice caz, nu fără a trişa*; şi, pentru un motiv simetric, castele nu pot evita de a fi endofuncţionale, servind în acelaşi timp la construirea unei scheme grandioase de reciprocitate. Prin urmare, în ambele cazuri reciprocitatea nu este absolută; ea rămîne oarecum confuză şi

* Despre „divinităţile de clan“ ale indigenilor Dinka, pe care vechii autori le-ar fi numit fără ezitare totemuri, se spune: „...puţine dintre ele au o mare importanţă în alimentaţie, iar cînd o au, respectul ce li se arată nu interzice mîncarea lor“. Astfel, clanul girafei socoteşte că poate consuma carnea acestui animal, cu singura condiţie să nu-i verse sîngele (Lienhardt, pp. 114—115).

deformată pe margini. Logic vorbind, reciprocitatea schimburilor matrimoniale reprezintă o formă la fel de impură, întrucît se situează la mijlocul drumului între un model natural și un model cultural. Dar tocmai acest caracter hibrid îi permite să funcționeze în mod desăvîrșit. Asociată cu una sau cu cealaltă formă, sau cu amîndouă, ori prezentă singură, această reciprocitate poate avea pretenții la universalitate.

•

Din analiza noastră se desprinde o primă concluzie: totemismul care a fost excesiv formalizat în „limbajul primitivității", ar putea fi tot așa de bine formalizat — printr-o transformare foarte simplă — în limbajul regimului castelor, care este exact contrariul primitivității. Deja acest lucru arată că nu avem de-a face aici cu o instituție autonomă, care să poată fi definită prin însușiri distinctive, și tipică pentru anumite regiuni ale lumii și anumite forme de civilizație, ci cu un *modus operandi*, care poate fi descoperit chiar înapoia structurilor sociale definite tradițional în opoziție diametrală cu toteismul.

În al doilea rînd, noi sîntem în măsură să rezolvăm mai bine dificultatea care rezultă din prezența, în instituțiile zise totemice, a unor reguli de acțiune, alături de sisteme conceptuale care au fost alese de noi ca referințe. Căci am arătat că prohibițiile alimentare nu sînt o trasătură distinctivă a totemismului. Le întîlnim asociate altor sisteme, servind de asemenea pentru a le „marca", și reciproc, sistemele de denumiri inspirate din regnurile naturale nu sînt însoțite întotdeauna de prohibiții alimentare: ele pot fi „marcate" în diverse moduri.

Pe de altă parte, exogamia și prohibițiile alimentare nu sînt obiecte distincte ale naturii sociale, care ar trebui studiate separat sau între care s-ar putea descoperi un raport de cauzalitate. Așa cum limba o confirmă aproape pretutindeni, sînt aici două aspecte sau două moduri care servesc pentru a defini concret o *praxis* care, ca activitate socială, poate fi orientată către exterior sau către interior, și care posedă întotdeauna aceste două orientări, deși ele se manifestă pe planuri și prin intermediul unor coduri diferite. Dacă raportul dintre instituțiile

totemice şi caste poate fi perceput la o primă vedere ca identic cu un raport între exogamie şi endogamie (căci, de fapt, lucrurile sînt mai complexe, după cum s-a văzut), între specie şi funcţie şi, în cele din urmă, între modelul natural şi modelul cultural, este fiindcă din toate cazurile ce pot fi observate empiric şi care sînt aparent eterogene, se desprinde aceeaşi schemă care atribuie investigaţiei ştiinţifice adevăratul ei obiect. Toate societăţile închipuie o analogie între raporturile sexuale şi alimentaţie; dar — după cazuri şi niveluri de gîndire — cînd bărbatul, cînd femeia ocupă poziţia de mîncător sau de mîncat. Ce poate însemna aceasta, dacă nu faptul că cerinţa lor comună este aceea a unui decalaj diferenţial între termeni şi a unei identificări fără echivoc a fiecărui termen ?

Nu vrem să spunem cu aceasta că viaţa socială, raporturile dintre om şi natură sînt o proiecţie, dacă nu chiar un rezultat al unui joc conceptual care s-ar desfăşura în minte. „Ideile — scria Balzac — sînt în noi ca un sistem complet, care seamănă cu unul din regnurile naturii, un fel de eflorescenţă a cărei iconografie va fi evocată de un om de geniu care va trece, poate„ drept nebun"*. Dar aceluia pe care această încercare l-ar ispiti, i-ar trebui, fără îndoială, mai multă nebunie decît geniu. Dacă afirmăm că schema conceptuală comandă şi defineşte practicile, e fiindcă ele, obiect de studiu al etnologului sub forma de realităţi discrete, localizate în timp şi spaţiu şi distincte de modurile de viaţă şi de formele de civilizaţie, nu se confundă cu acea *praxis*, care — asupra acestui punct, cel puţin, sîntem de acord cu Sartre (p. 181) — constituie pentru ştiinţele despre om totalitatea fundamentală. Marxismul, dacă nu chiar Marx însuşi, a raţionat prea adeseori ca şi cum practicile ar decurge nemijlocit din *praxis*. Fără a pune în cauză primatul incontestabil al infrastructurilor, credem că între *praxis* şi practici se intercalează întotdeauna un mediator, care este schema conceptuală prin intervenţia căreia o materie şi o formă, lipsite şi una şi cealaltă de o existenţă independentă, se realizează ca structuri, cu alte cuvinte ca existenţe empirice

* *H. de Balzac, Louis Lambert* în: Oeuvres complètes, Bibl. de la Plèiade, vol. X, p. 396.

şi inteligibile totodată. La această teorie a suprastructurilor, abia schiţată de Marx, dorim să contribuim, rezervînd istoriei — ajutată de demografie, tehnologie, geografie istorică şi etnografie — grija de a dezvolta studiul infrastructurilor propriu-zise, care nu ne priveşte în principal, căci etnologia este în primul rînd o psihologie.

Prin urmare, tot ceea ce pretindem a fi demonstrat pînă acum, este că dialectica suprastructurilor constă, ca şi aceea a limbajului, în a admite *unităţi constitutive*, care nu pot juca acest rol decît cu condiţia de a fi definite în mod neechivoc, adică în perechi contrastante, pentru ca apoi, cu ajutorul acestor unităţi constitutive, să se elaboreze un *sistem*, care va juca în sfîrşit, rolul de operator sintetic între idee şi fapt, transformîndu-l pe acesta din urmă în *semn*. Gîndirea trece astfel de la diversitatea empirică la simplitatea conceptuală, apoi de la simplitatea conceptuală la sinteza semnificantă.

Pentru a încheia acest capitol, nimic nu poate fi mai potrivit decît ilustrarea acestei concepţii printr-o teorie indigenă. Ca un adevărat *Totem şi tabu* prin anticipaţie, mitul yoruba demontează bucată cu bucată edificiul complex al denumirilor şi prohibiţiilor.

Este vorba de a explica regulile următoare. Trei zile după naşterea copilului, este chemat preotul pentru a-i da „*orisha* sa şi *ewaw* ale sale". Primul termen desemnează fiinţa sau obiectul căruia copilul îi va închina un cult şi care atrage după sine interdicţia căsătoriei cu orice persoană avînd aceeaşi *orisha*. În această calitate, fiinţa sau lucrul respectiv devine principalul *ewaw* al individului în chestiune, care îl transmite descendenţilor săi pînă la a patra generaţie. Fiul acestui individ primeşte, ca al doilea *ewaw*, *ewaw*-ul animal al soţiei tatălui său, iar fiul acestui fiu adoptă la rîndul său *ewaw*-ul vegetal, şi al treilea in ordine, al soţiei tatălui său; în sfîrşit, fiul fiului fiului adoptă al patrulea *ewaw* al acestei rude, anume: un şobolan, o pasăre sau un şarpe.

În gîndirea indigenă, aceste reguli complicate se bazează pe o împărţire originară a populaţiei în şase grupuri: grupul pescarului; grupul „prevestirilor": peşte, şarpe şi pasăre; grupul vînătorului; al patrupedelor; al cultivatorului; al plantelor.

Fiecare grup cuprinde bărbaţi şi femei, în total douăsprezece categorii.

La început, împreunările erau incestuoase în fiecare grup, în care fratele lua în căsătorie pe sora sa. Căsătoria, prînzul, posesiunea, meritul, cîştigul, procurarea, sînt desemnate în limba yoruba printr-un acelaşi termen. A lua în căsătorie este tot una cu a mînca. Dacă fratele şi sora din primul grup sînt reprezentaţi prin literele A şi B, acei din grupul al doilea prin literele C şi D, şi aşa mai departe, situaţia incestuoasă iniţială va putea fi rezumată prin tabloul:

1	2	3	4	5	6
AB	CD	EF	GH	IJ	KL

Dar oamenii s-au săturat repede de această „hrană" monotonă; astfel că, fiul perechii AB puse stăpînire pe produsul feminin al perechii CD şi aşa mai departe pentru perechile EF şi GH etc.:

ABD	CDB	EFH	GHF	IJL	KLJ

Dar asta nu era destul: pescarul se război cu vînătorul, vînătorul cu cultivatorul, cultivatorul cu pescarul şi fiecare îşi însuşi produsul celuilalt. Ca urmare, de aici înainte, pescarul a mîncat carne, vînătorul — produse ale pămîntului şi cultivatorul — peşte:

ABDF	CDBH	EFHJ	GHFL	IJLB	KLJD

Ca represalii, pescarul pretinse produse ale pămîntului, cultivatorul — carne, vînătorul — peşte:

ABDFJ	CDBHL	EFHJB	GHFLD	IJLBF	KLJDH

Cum lucrurile nu puteau continua astfel, se organiză o mare dispută şi familiile conveniră a face schimb de fete şi să însărcineze pe preoţi să evite confuziile şi dezordinea, datorită regulii după căsătorie ca femeia să continue a închina un cult la *orisha* al său, pe care însă nu îl va transmite copiilor săi. În acest fel, *orisha* simbolizate prin literele B D F

H J L în poziția doi, sînt eliminate în generația următoare, iar sistemul de *ewaw* devine:

ADFJ CBHL EHJB GFLD ILBF KJDH.

De aici înainte *ewaw*-urile fiecărui individ vor consta în: un *orisha*, un „semn de prevestire", un animal, o plantă. Fiecare *ewaw* va rămîne în succesiunea familială timp de patru generații, după care preotul îi va atribui unul nou. Drept consecință, A C E G I K se găsesc acum eliminate, și este nevoie de un *orisha* mascul pentru a reconstitui fiecare lot de *ewaw*-uri. Individul al cărui indice este ADJF (grupul 1) poate lua în căsătorie un copil al grupului nr. 2, ale cărui *ewaw*-uri sînt toate diferite. În virtutea acestei reguli, A și C sînt permutabili, tot așa ca E și G, I și K:

DFJC BHLA HJBG FLDE LBFK JDHI.

În generația următoare, literele D B H F LJ cad. Grupul 1 are nevoie de pește și ia pe B, la fel grupul 2, care ia pe D: grupul 3 are nevoie de carne și ia pe F, de asemenea grupul 4, care ia pe H; grupul 5 are nevoie de hrană vegetală și ia pe J, de asemenea grupul 6, care ia pe I:

FJCB HLAD JBGF LDEH BFKJ DHIL.

Acum este rîndul literelor F H J L B D să cadă. Lipsindu-le carnea, grupurile 1 și 2 se asociază respectiv cu grupurile H și F; sărace în hrană vegetală, grupurile 3 și 4 se aliază cu L și J; din lipsă de pește, grupurile 5 și 6 se asociază cu D și B:

JCBH LADF BGFL DEHJ FKJD HILB.

J L B D F H cad și *orisha* masculi revin în frunte:

CBHL ADFJ GFLD EHJB KJDH ILBF

Întrucît există, după cum se spune, 201 *orisha*, din care se poate admite că jumătate sînt masculi, precum și un număr considerabil de „semne prevestitoare", animale și plante care

servesc pentru a denota interdicţiile la căsătorie, numărul combinaţiilor posibile este foarte mare (D e n n e t t, pp. 176—180).

Desigur, nu avem aici decît o teorie în formă de apolog. Autorul care a cules-o citează diverse fapte care par, dacă nu să o contrazică, cel puţin să sugereze că în timpul său lucrurile nu funcţionau cu această frumoasă regularitate. Dar, teorie contra teorie, se pare că indigenii Yoruba au ştiut, mai bine decît etnologii, să pună în lumină spiritul instituţiilor şi al regulilor care, în societatea lor, ca şi în multe alte societăţi, prezintă un caracter intelectual şi premeditat*. Imaginile sensibile intervin aici fără îndoială, dar cu titlu de simboluri: sînt fişele unui joc combinatoriu, care constă în a le permuta după anumite reguli, fără a pierde din vedere vreodată semnificantele empirice cărora în mod provizoriu ele le ţin loc.

* Exemplul indigenilor Ashanti, la care fiul moşteneşte prohibiţiile alimentare ale tatălui, iar fiica pe ale mamei, sugerează de asemenea că spiritul unor asemenea sisteme este mai curînd „logic", decît „genealogic".

CAPITOLUL V

Categorii, elemente, specii, numere

Meditînd asupra naturii gîndirii mitice, Boas ajungea în 1914 la concluzia că „problema esențială“ era de a se ști de ce povestirile care implică oamenii „manifestă o atît de puternică și constantă predilecție pentru animale, corpuri cerești și alte fenomene naturale personificate“ (Boas 5, p. 490). Această problemă rămîne, într-adevăr, ca o ultimă rămășiță din speculațiile asupra totemismului, dar pare posibil ca și acesteia să i se dea o soluție.

Am stabilit deja că obiceiurile și credințele eterogene, strînse în mod arbitrar la un loc sub eticheta totemismului, nu se întemeiază pe ideea unui raport substanțial între unul sau mai multe grupuri sociale și unul sau mai multe domenii naturale. Ele se înrudesc cu alte credințe și practici, legate, direct sau indirect, cu scheme de clasificare care permit a sesiza universul natural și social sub forma unei totalități organizate. Singurele deosebiri ce pot fi introduse între toate aceste scheme se reduc la preferințe — care nu sînt niciodată exclusive — pentru un nivel sau altul de clasificare.

Într-adevăr, toate nivelurile de clasificare prezintă un caracter comun și anume că, oricare ar fi nivelul căruia societatea luată în considerare îi acordă prioritate, este necesar ca el să permită — și chiar să implice — apelul posibil la alte niveluri, analoge din punct de vedere formal cu nivelul privilegiat și care nu diferă de acesta decît prin poziția lor relativă în cadrul unui sistem global de referință, care operează cu ajutorul unei perechi de contraste: între general și special de o parte, între natură și cultură pe de alta.

Eroarea adepților totemismului a fost aceea de a fi decupat în mod arbitrar un nivel de clasificare format prin referință

la specii naturale și a-i fi atribuit valoarea unei instituții. Dar, ca toate nivelurile, acesta nu este nici el decît unul printre celelalte, și nu există nici un motiv de a fi declarat mai important, de exemplu, decît nivelul de clasificare care operează cu ajutorul unor categorii abstracte, sau decît acela care folosește clase nominale. Faptul semnificativ nu e atît prezența — ori absența — cutărui sau cutărui nivel, cît existența unei clasificări „cu pasul variabil" care, fără a modifica instrumentul intelectual, dă grupului care îl adoptă mijlocul de a se pune „la punct" pe toate planurile, de la cel mai abstract la cel mai concret și de la cel mai cultural la cel mai natural.

În studiul său deja citat, Boas se îndoia că predilecția atît de frecventă pentru clasificările inspirate de un model natural, ar putea fi explicată prin „caracterul distinct și individualizat al speciilor animale..., care ar permite ca într-o povestire să li se atribuie, cu mai multă ușurință decît membrilor nediferențiați ai speciei umane, anumite roluri" *(loc. cit.)*. Se pare totuși că Boas atingea aici în treacăt un adevăr important. Pentru a-l recunoaște, ar fi fost de ajuns ca Boas, contrar poziției sale adeseori afirmată, să nu reducă basmul sau mitul la o simplă povestire și să accepte a căuta, în spatele narațiunii mitice, schema alcătuită din opoziții discontinue care stă la baza organizării ei. Pe de altă parte, „distinctivitatea" naturală a speciilor biologice nu furnizează gîndirii un model definitiv și imediat, ci mai curînd o cale de acces la alte sisteme distinctive, care se repercutează la rîndul lor asupra primului sistem. În cele din urmă, dacă tipologiile zoologice și botanice sînt folosite de preferință și mai frecvent decît celelalte, e numai datorită poziției lor intermediare, la egală distanță logică între formele extreme de clasificare, categorice și singulare. Într-adevăr, în noțiunea de specie, punctul de vedere al extensiunii și cel al comprehensiunii se echilibrează. Considerată izolat, specia este o adunare de indivizi, însă în raport cu o altă specie ea este un sistem de definiții. Mai mult: fiecare din acești indivizi, a căror adunare teoretic nelimitată formează specia, nu poate fi definit în extensiune, deoarece el constituie un organism, care este un sistem de

funcţiuni. Noţiunea de specie posedă aşadar o dinamică internă: adunare suspendată între două sisteme, specia este operatorul care permite (şi chiar obligă) să se treacă de la unitatea unei multiplicităţi, la diversitatea unei unităţi.

Aşa cum am arătat-o în alt loc (6, 9.133 ff), Bergson a întrevăzut importanţa rolului pe care, datorită structurii sale logice, noţiunea de specie l-ar putea juca în critica totemismului. Există însă toate motivele să ne temem că, dacă el ar fi trebuit să-şi precizeze interpretarea, n-ar fi limitat-o la aspectul subiectiv şi practic al raportului dintre om şi lumea naturală, aşa cum e ilustrat în cazul comeseanului care întreabă: „ce avem astăzi la dejun“ şi a cărui curiozitate este deplin satisfăcută de răspunsul: „avem viţel“. Într-adevăr, importanţa noţiunii de specie se explică mai puţin printr-o propensiune a practicianului de a o dizolva într-un gen, din motive biologice şi utilitare (ceea ce ar fi tot una cu extinderea la om a formulei celebre: „iarba, în genere, îl atrage pe ierbivor“)*, decît prin obiectivitatea sa prezumtivă: diversitatea speciilor oferă omului imaginea cea mai intuitivă de care dispune, şi această imagine constituie manifestarea cea mai directă a discontinuităţii ultime a realului, pe care el o poate percepe: ea este expresia sensibilă a unei codificări obiective.

Este, într-adevăr, izbitor faptul că pentru a explica diversitatea speciilor, biologia modernă se orientează spre scheme care se aseamănă cu acelea ale teoriei comunicaţiei. Noi nu ne putem însă hazarda pe un teren ale cărui probleme scapă competenţei etnologului. Dar dacă este adevărat că, aşa cum admit biologii, cele aproximativ două milioane de specii vii ar trebui să fie interpretate, în diversitatea lor anatomică, fiziologică şi etologică, în funcţie de formulele cromozomice,

* Tot atît de falsă, de altfel, în cazul animalului ca şi în cazul omului. Eforturile pentru a stabili în Africa parcuri naturale, destinate ocrotirii speciilor ameninţate, se lovesc de dificultatea că, chiar dacă suprafaţa păşunilor este suficientă, animalele nu le folosesc decît ca un fel de „port de domiciliu“ şi pornesc foarte departe de limitele rezervaţiei, în căutare de ierburi mai bogate în proteine decît acelea ale păşunilor pe care oamenii vor să li le impună, pe motivul simplist că sînt destul de întinse (Grzimek, p. 20). Aşadar nu iarba, ci deosebirile dintre speciile de iarbă îl interesează pe erbivor...

care s-ar reduce fiecare la o periodicitate distinctivă în distribuția celor 4 termeni ai lanțului molecular, atunci am cunoaște poate cauza profundă a semnificației privilegiate pe care oamenii o acordă noțiunii de specie. Am înțelege atunci cum această noțiune poate furniza un mod de percepere sensibilă a unei combinări, date obiectiv în natură, și pe care activitatea spiritului și chiar viața socială însăși îl împrumută de la aceasta, pentru a-l aplica la crearea de noi taxinomii. Fascinația obscură pe care totemismul a exercitat-o asupra gîndirii etnologilor n-ar mai fi atunci decît un caz particular al fascinației pe care noțiunea de specie a exercitat-o din totdeauna și pretutindeni asupra oamenilor și al cărei mister ar fi astfel dezvăluit.

Științele naturale au considerat multă vreme că au de-a face cu „regnuri", cu alte cuvinte cu domenii independente și suverane, fiecare dintre ele putînd fi definit prin caractere proprii și populat de ființe sau lucruri care întrețin între ele raporturi privilegiate. Această concepție, astăzi depășită, dar care este încă aceea a bunului-simț, nu putea decît să slăbească puterea logică și dinamismul noțiunii de specie, deoarece speciile apar, în această lumină, ca niște clase inerte și separate, închise în limitele „regnurilor" lor respective. Societățile pe care le numim primitive nu concep că între diversele niveluri de clasificare ar putea să existe o prăpastie; ele și le reprezintă ca etape sau ca momente ale unei necontenite tranziții.

Indigenii Hanunóo, din sudul Filipinelor, împart universul în ceea ce poate și ceea ce nu poate fi numit. Ceea ce poate fi numit se împarte în lucruri, sau în persoane și în animale. Cînd un Hanunóo pronunță cuvîntul „plantă", el exclude deci că lucrul de care vorbește ar putea fi o piatră sau un obiect manufacturat. Clasa „plantă erbacee" exclude la rîndul ei alte clase de plante, ca de pildă „plantă lemnoasă" etc. Printre plantele erbacee, locuțiunea „răsad de ardei" este diferită de aceea de „răsad de orez" etc. „Ardei domestic" exclude „ardei sălbatic", iar „ardei Chili domestic" exclude „ardei verde domestic"; în sfîrșit, „penis de pisică" precizează că este vorba de un individ care nu aparține celorlalte 5 varie-

tăţi sau *taxa,* pe care cultura indigenă le deosebeşte în cadrul grupei ardeilor domestici (C o n k l i n *4*).

Această modalitate operatorie, care poate fi reprezentată printr-o serie de dihotomii, a fost caracterizată precum urmează:

> „În ordinul vegetal, indigenii Hanunóo deosebesc tipuri ce nu pot fi confundate cu noţiunea botanică de specie, care nu este la acelaşi nivel din punctul de vedere al categoriilor, dar care are totuşi o trăsătură comună cu aceastā noţiune, şi anume că tipurile se exclud reciproc. Numele fiecăruia din cele 1 625 de tipuri recenzate* constă din elemente lexicale al căror număr variază de la 1 la 5. Fiecare tip se deosebeşte de toate celelalte cel puţin printr-un element. Forma binomială este cea mai frecventă . . . .
>
> . . . .
>
> Asemănările dintre clasificările hanunóo şi cele ale ştiinţei botanice se împuţinează repede, pe măsură ce ne apropiem de categoriile cele mai înalte şi inclusive" (C o n k l i n *I*, pp. 116—117 şi p. 162).

Într-adevăr, clasele care acoperă categoriile lui Linné (răsad de ardei: *Capsicum* sp., ardei domestic: *Capsicum annuum* L., ardei sălbatic: *Capsicum frutescens* L.) nu se situează nici la acelaşi nivel, nici pe aceeaşi latură a sistemului dihotomic. Domeniul botanicii ştiinţifice, mai ales, nu se prezintă izolat de acel al botanicii populare, aşa cum o practică grădinarul şi gospodina; el nu este izolat nici de categoriile filozofului şi ale logicianului. Situat la jumătatea drumului între celelalte două, el permite să se treacă de la unul la celălalt şi să se conceptualizeze fiecare nivel cu ajutorul unui cod împrumutat de la un alt nivel (vezi diagrama, p. 308).

* **Dintre care, numai 500 sau 600 sînt comestibile (*loc. cit.*, p. 184) şi 406 de folosinţă exclusiv medicinală (p. 249). Aceste 1 625 de tipuri, grupate de gîndirea indigenă în 890 de categorii, corespund în botanică cu 650 de genuri şi circa 1 100 de specii distincte (*loc. cit.*, pp. 162—163).**

Indigenii Subanun, alt trib din Filipine, clasifică bolile după același principiu. Ei încep prin a deosebi rănile de bolile de piele, pe care le subimpart în „inflamație", „ulcerație" și „chelbe", fiecare din aceste trei forme fiind ulterior specificată cu ajutorul cîtorva opoziții binare: simplu / multiplu, deschis / închis, grav / ușor, superficial / profund, depărtat / apropiat (F r a k e).

•

Toate documentele adunate în capitolele I și II se îmbină cu aceste exemple, pentru a stabili frecvența taxinomiilor zoologice și botanice care nu constituie domenii separate, ci fac parte integrantă dintr-o taxinomie globală și dinamică, căreia o structură perfect omogenă — deoarece constă din dihotomii succesive — îi asigură unitatea. Din acest caracter rezultă în primul rînd, că trecerea de la *specie* la *categorie* este totdeauna posibilă; în al doilea rînd, că între *sistem* (care se impune la vîrf) și *lexic*, al cărui rol devine preponderent pe măsură ce coborîm pe scara dihotomiilor, nu apare nici o contradicție. Problema raportului dintre *continuu* și *discontinuu* capătă astfel o soluție originală, deoarece universul este reprezentat sub forma unui continuum format din opoziții succesive.

Această continuitate este deja vizibilă în schema care se afla la baza liturghiei riturilor sezoniere la indienii Pawnee: stîlpii cabanei în care are loc ceremonialul sînt aleși, după orientarea lor, printre patru esențe de arbori vopsiți în culori diferite, corespunzînd direcțiilor care simbolizează anotimpurile a căror însumare formează anul:

SPAȚIU	plop	alb	sud-vest }	sud . . . vară	} an	TIMP
	arțar	roș	sud-est }			
	ulm	negru	nord-est }	nord . . . iarnă		
	salcie	galben	nor-vest }			

ENTITATE	(ceva ce poate fi numit)
LUCRU	(nici o persoană sau un animal)
PLANTĂ	(nici o piatră etc.)
P. ERBACEE	(nici o plantă lemnoasă etc.)
RĂSAD DE ARDEI (*Capsicum sp.*)	(nici un RĂSAD de orez etc.)
RĂSAD DE ARDEI DOMESTIC (*Capsicum annuum* L.)	(nici un RĂSAD de ardei sălbatic: *Capsicum frutescens* L. etc.)
RĂSAD DE ARDEI CHILI DOMESTIC	(nici un RĂSAD de ardei verde domestic etc.)
PENIS DE PISICĂ	(nici una din celelalte 5 *taxa* terminale)

Aceeaşi trecere explicită de la specie sau de la un grup de specii, la un sistem de proprietăţi sau de categorii poate fi ilustrată cu exemple melaneziene. Am arătat deja că la Mawatta, o insulă din strîmtoarea Torrès, clanurile cu nume de animale sînt grupate, după specie, în terestre sau marine, războinice sau paşnice. La băştinaşii Kiwai, o opoziţie între oamenii sago-ului şi oamenii ignamei este exprimată prin două embleme: aceea a femeii goale şi aceea a rombului, care e numit însă „mama ignamelor" şi corespunde totodată succesiunii anotimpurilor şi a regimului vînturilor. În insulele Trobriand exista o corelaţie, specifică fiecărui clan, între o pasăre, un mamifer, un peşte, o plantă. Sistemele binare din insulele Solomon folosesc fie două păsări, cocoş sălbatic şi calao, fie două insecte, fasmă şi călugăriţă, fie două divinităţi, care însă încarnează comportări antitetice, jupîn Înţelept şi jupîn Stîngaci (F r a z e r, vol. II, *passim*).

Se înţelege, aşadar, că în funcţie de codul ales, rigoarea logică a opoziţiilor poate fi inegal manifestă, fără a implica, din această cauză, diferenţe în ce priveşte natura lor. Schemele clasificatoare ale indigenilor Sioux oferă un exemplu potrivit, fiindcă ele constituie tot atîtea variaţii în jurul unei teme comune; ceea ce se schimbă este numai nivelul semantic adoptat pentru semnificarea sistemului.

Toate triburile au tabere circulare pe care un diametru ideal le împarte în două jumătăţi. Dar la cîteva dintre ele, acest dualism aparent ascunde un principiu de tripartiţie a cărui materie simbolică variază de la un trib la altul. Astfel, clanurile indigenilor Winnebago sînt într-una din jumătăţi de două ori mai multe decît în cealaltă (8, respectiv 4); cele 10 clanuri Omaha sînt împărţite exact între cele două jumătăţi, dar una are doi şefi, cealaltă unul singur; la Osage găsim cîte 7 clanuri în fiecare jumătate, dar una din jumătăţi se dedublează în subjumătăţi, pe cînd cealaltă este omogenă. În toate cele trei cazuri, şi oricare ar fi maniera în care se realizează opoziţia, jumătatea de sus, sau a cerului, este aceea care exprimă forma simplă, iar cea de jos, sau a pămîntului, forma complexă.

Pe de altă parte, şi ca să ne mărginim la sistemul jumătă-

ţilor, opoziţia sus / jos, deşi este implicită în toate grupurile, nu este totdeauna explicit formulată. O găsim, într-adevăr, denotată în diferite feluri, care pot fi, în mod exclusiv, prezente sau juxtapuse: cer/pămînt, tunet/pămînt, zi/noapte, vară/iarnă, dreapta/stînga, apus/răsărit, mascul/femelă, pace/război, pace-război/poliţie-vînătoare, activităţi religioase/activităţi politice, creaţie/conservare, stabilitate/mişcare, sacru/profan... În sfîrşit, în funcţie de grupuri (sau, într-un acelaşi grup, în funcţie de împrejurări), pe primul plan este pus cînd aspectul binar, cînd aspectul ternar. Unii indigeni, cum sînt Winnebago, compun aceste opoziţii în sistem de cinci, pe cînd indigenii Ponca descompun structura dualistă în sistem pătrat: pămînt şi apă, foc şi vînt.

La fel la băştinaşii Algonkin, la care de la schema tribului Ojibwa, alcătuit din 40 sau 50 de clanuri — multiplicitate în aparenţă nesemnificativă, dar care poate fi regrupată în clanuri de mamifere, clanuri de peşti, clanuri de păsări —, se poate ajunge la schema mai explicită a mohicanilor (unde clanurile erau repartizate între trei fratrii, formate respectiv din clanurile lupului, ursului, cîinelui, oposumului, pentru prima; al micii broaşte ţestoase, al marii broaşte ţestoase, al broaştei ţestoase de mîl, al anghilei, pentru a doua; al curcanului, al cocorului, al găinii, pentru a treia fratrie), la schema Delaware, simplificată la extrem şi a cărei logică este imediat vizibilă, deoarece aici nu mai sînt decît trei grupuri, respectiv lup, broască ţestoasă şi curcan, care corespund în mod evident pămîntului apei şi aerului.

Vastul corpus de rituri al indigenilor Osage, cules şi publicat de La Flesche şi la care ne-am mai referit în această lucrare (pp. 207—208), oferă din abundenţă exemple, care sînt uneori adevărate demonstraţii ale convertibilităţii reciproce a „clasificatorilor concreţi“ — animale şi plante — şi a „clasificatorilor abstracţi“ — ca numerele, direcţiile şi punctele cardinale. Astfel, arcul şi săgeţile figurează în lista numelor clanice, dar nu numai ca obiecte manufacturate. Textul rugăciunilor şi al invocaţiilor arată că o săgeată este vopsită în negru, alta în roşu, şi că această opoziţie de culori corespunde aceleia dintre zi şi noapte; acelaşi simbolism se regăseşte în culorile arcului,

roşu pe faţa interioară şi negru pe faţa exterioară. A trage cu un arc roşu şi negru, folosind alternativ o săgeată roşie şi una neagră, înseamnă a exprima fiinţa timpului, măsurat el însuşi prin alternanţa zilelor şi nopţilor (cf. La Flesche *2*, p. 99 şi *3* şi pp. 207, 233, 364—365).

Clasificatorii concreţi servesc nu numai la vehicularea noţiunilor, ci pot de asemenea, în forma lor sensibilă, să confirme că o problemă logică a fost rezolvată sau că o contradicţie a fost depăşită. La Osage, confecţionarea unei perechi de mocasini pentru oficiant este insoţită de un rit complex. Această atenţie specială, rezervată unui element al costumului, ar putea surprinde, dacă analiza textelor n-ar dezvălui in mocasin cu totul altceva decît funcţia sa utilitară: mocasinul, obiect de cultură, se opune ierbii „rele", pe care drumeţul o calcă şi o striveşte în mers; el corespunde războinicului care îşi striveşte duşmanii. Or, întîmplător, în schema socio-cosmologică a indigenilor Osage, funcţia războinică conotează jumătatea pămînt, de care ţine şi iarba. Simbolica particulară a mocasinului este deci în contradicţie cu simbolica generală, întrucît în cel dintii mocasinul este „anti-pămînt", pe cînd în al doilea, el e congruent cu pămîntul. Minuţiozitatea ritualului se explică prin punerea în evidenţă a ceea ce s-ar putea numi instabilitatea logică a unui obiect manufacturat, instabilitate pe care o tehnică de fabricaţie ritualizată în cel mai înalt grad serveşte anume ca s-o atenueze (vezi *loc. cit., 3*, pp. 61—67).

În gîndirea băştinaşilor Osage, opoziţia majoră şi cea mai simplă, care este dotată şi cu cea mai mare putere logică, este aceea a celor două jumătăţi: *Tsi'-zhu,* adică cer, şi *Hon'-ga,* subîmpărţită în *Hon'-ga* propriu-zis, adică pămînt şi *Wa-zha'-zhe,* adică apă. De aici pornind, se elaborează o gramatică complexă, prin intermediul unui sistem de corespondenţe cu domenii mai concrete sau mai abstracte, dar în cadrul cărora schema iniţială, acţionînd ca un catalizator, declanşează cristalizarea altor scheme, binare, ternare, cuaternare sau de o ordine numerică mai ridicată. În primul rînd, punctele cardinale, deoarece în cabana de iniţiere, cer şi pămînt, se opun ca nord şi sud, iar uscat şi apă, respectiv ca est şi vest.

În al doilea rînd, din opoziţia dintre par şi impar decurge

Să ne întoarcem acum la indigenii Osage. S-a văzut că la ei cifra 13 totalizează mai întîi cele două grupuri sociale, dreapta și stînga, sudul și nordul, vara și iarna; ca urmare, ea se definește concret și se dezvoltă logic. În imaginea soarelui-răsare, în care omul care o contemplă venerează izvorul a tot ce e viață (privind astfel către est, ceea ce face să aibă efectiv sudul la dreapta și nordul la stînga sa*), cifra 13 poate simboliza unirea a doi termeni: 6 și 7, cer și pămînt etc. Dar, în măsura în care se raportează la un astru, simbolismul solar este afectat îndeosebi jumătății cer. De aici apariția altor determinări concrete ale cifrei 13, de astă dată rezervate subgrupurilor celeilalte jumătăți: 13 amprente de urs pentru a reprezenta faptele de vitejie ale clanurilor pămîntului, 13 sălcii pentru acelea ale clanurilor apei (L a F l e s c h e *3*, p. 147).

Treisprezece este așadar expresia unei indoite totalități umane: colectivă, fiindcă tribul e alcătuit din două jumătăți asimetrice (cantitativ: una simplă, cealaltă scindată; și calitativ: una prepusă păcii, cealaltă războiului), și individuală, dar tot asimetrică (dreapta și stînga). Ca totalitate, această îmbinare de par cu impar, de colectiv cu individual, de social cu organic, se va demultiplica sub acțiunea schemei cosmologice ternare: va exista un „treisprezece" al cerului, un „treisprezece" al pămîntului, un „treisprezece" al apei. La această codificare pe elemente se va adăuga, în sfîrșit, o codificare pe specii, în care două grupuri, compuse respectiv din 7 și din 6 „animale", se dedublează prin apariția antagoniștilor, ridicînd astfel numărul unităților sistemului, luat la nivelul cel mai concret, la 26, așa cum era de prevăzut. Cele 7 animale și antagoniștii lor, alcătuiesc tabelul de la pag. 301.

Sistemul cu 6 animale e mai puțin limpede. El cuprinde două varietăți de bufniță, opuse și una și alta gușganașului spălător mascul (respectiv, tînăr și adult), vulturul regal opus curcanu-

* Oficiantul este vopsit în roșu, pentru a exprima aspirația arzătoare ca soarele să-i facă viața utilă și fecundă și să-l binecuvînteze cu un lung șir de urmași. După ce tot corpul a fost vopsit în roșu, se trage pe obraz o linie neagră, suind de la un obraz pînă la mijlocul frunții și coborînd pe celălalt obraz. Această linie reprezintă orizontul întunecat al pămîntului și este numită „capcană" sau incinta în care orice viață este închisă și ținută captivă (L a F l e s c h e *3*, p. 73)

Animale	*Antagoniştii*
rîs	cerb cu coarne ourbate, masoul, tînăr
lup cenuşiu	cerb cu coarne cenuşii, mascul, tînăr
puma mascul	cerb cu coarne negre, mascul, adult
urs negru mascul	muşuroi plin de larve (insecte?)
bizon mascul	faleză, perete
elan	plantă ale cărei flori se întorc spre soare (Silphium laciniatum)
cerb*	nu are antagonist, puterea lui stă în fugă

lui, în sfîrşit, după cît, se pare, scoica de rîu (a cărei cochilie serveşte la fabricarea pandantivelor de sidef care simbolizează soarele), părul de bizon (?) şi pipa mică (?).

O structură logică — la început simplă opoziţie — se desfăşoară astfel în chip de jerbă în două direcţii: una abstractă, sub forma unei numerologii, alta concretă, mai întîi elementară, apoi specifică. La fiecare nivel, scurtcircuite semantice permit să se ajungă direct la nivelurile cele mai îndepărtate. Nivelul speciilor însă, care este şi cel mai particularizat dintre cele pe care le-am examinat, nu constituie un fel de limită sau un punct de oprire al sistemului; fără a cădea în inerţie, acesta continuă să progreseze prin intermediul unor noi detotalizări şi retotalizări, care se pot produce pe mai multe planuri.

Fiecare clan posedă un „simbol de viaţă" — totem sau divinitate — al cărui nume îl adoptă: puma, urs negru, vultur regal, cerb tînăr etc. Clanurile se definesc astfel unele în raport cu altele, prin intermediul unei deosebiri diferenţiale. Cu toate acestea, textele rituale întemeiază fiecare alegere distinctivă pe un sistem de caractere invariante, presupus a fi comun

* Purtarea sperioasă a cerbului provine din faptul că el nu are vezicułă biliară. Rolul lui este dublu: alimentar, carnea sa fiind considerată ca sursa cea mai curentă de hrană animală, comparabilă din acest punct de vedere cu hrana vegetală provenind de la patru plante principale: *Nelumbo lutea, Apios apios, Sagittaria latifolia, Falcata comosa.* Cerbul şi aceste patru plante sînt baza însăşi a vieţii tribului, şi cea dintîi misiune a războinicilor este de a apăra teritoriile unde acestea se găsesc (*loc. cit.*, pp. 129—130). Pe de altă parte, cerbul are un rol cultural, căci din corpul său provin tendoanele, folosite de femei la cusut şi de bărbaţi pentru a lega aripa săgeţilor (*loc. cit.*, p. 322). "

tuturor speciilor: fiecare specie afirmă despre sine ceea ce declară pe seama sa, de exemplu, puma:

„Priveşte dosul labelor mele, el este de culoare neagră,
Cărbunele meu mi l-am făcut din dosul labelor mele,
Cînd cei mici de tot [*oamenii*] îşi vor face şi ei cărbunele lor din pielea labelor mele,
Vor avea totdeauna cărbune, care va pătrunde uşor în epiderma lor, în timp ce vor păşi pe calea vieţii.
Priveşte vîrful nasului meu, care este de culoare neagră etc.
Priveşte vîrful urechilor mele, care este de culoare neagră etc.
Priveşte capătul cozii mele, care este de culoare neagră etc.
(L a F l e s c h e *2*, pp. 106—107).

Fiecare animal este astfel descompus în părţi, după o lege a corespondenţei (bot = cioc etc.), iar părţile echivalente sînt regrupate între ele, apoi toate împreună, în funcţie de acelaşi caracter pertinent — prezenţa părţilor „cărbunoase", din cauza rolului protector atribuit de indigenii Osage focului şi produsului acestuia, cărbunele, şi in sfîrşit, ca o consecinţă, culorii negre. „Lucrul negru", cărbunele, face obiectul unui rit anumit la care sînt supuşi războinicii înainte de a porni la luptă. Dacă neglijează a-şi înnegri obrazul, vor pierde dreptul de a-şi povesti faptele de vitejie şi de a pretinde onoruri militare (La F l e s c h e *3*, p. 327 şi urm.). Apare aşadar un sistem cu două axe, una rezervată diversităţilor, cealaltă — similitudinilor:

		Animal cu cărbune			
		labe negre	bot negru	coadă neagră	etc.
Specii naturale	puma				
	urs				
	vultur				
	cerb				
	lebădă				
	etc.				

Metoda analitică, care permite să se treacă de la categorii la elemente şi de la elemente la specii, se prelungeşte aşadar printr-un fel de dezmembrare ideală a fiecărei specii, care restabileşte treptat totalitatea pe un alt plan.

Această dublă mişcare de detotalizare şi de retotalizare se efectuează şi pe un plan diacronic, aşa cum o arată, în ritul ajunului, admirabilele cîntece ale ursului şi ale castorului (reprezentînd respectiv pămîntul şi apa) care meditează la hibernarea apropiată şi se pregătesc pentru ea în conformitate cu moravurile lor specifice (dotate aici cu o semnificaţie simbolică), pentru ca sosirea primăverii şi puterile lor refăcute să poată apărea ca o garanţie de viaţă lungă, promisă oamenilor: „După ce trecuseră şase luni... ursul procedă la o cercetare amănunţită a corpului său". El enumără semnele slăbirii lui (adică, un corp mai mic, dar care, prin faptul că a rămas viu, confirmă cu atît mai mult puterea vieţii: suprafaţă corporală redusă, degete inchircite, glezne zbîrcite, muşchi relaxaţi, pîntece flasc, coaste ieşite, braţe moi, bărbie atîrnînd, colţurile ochilor încreţite, fruntea dezgolită, părul rar) şi depune amprentele sale, simboluri ale acţiunilor războinice, 6 de o parte, 7 de cealaltă parte, apoi iese cu pas grăbit „pentru a ajunge într-un ţinut al cărui aer vibrează de căldura soarelui" (La Flesche 3, pp. 148—164).

Structura sincronică a tribului, aşa cum se exprimă prin repartiţia în trei grupuri elementare, împărţite la rîndul lor în clanuri purtătoare de nume totemice, nu e de altfel, aşa cum s-a văzut*, decît o proiecţie, în ordinea simultaneităţii, a unei deveniri temporale pe care miturile o descriu în termeni de succesiune. Astfel, cînd primii oameni apărură pe pămînt (veniţi din cer, după această versiune; o altă versiune; [Dorsey, I] îi vede veniţi din lumea subpămînteană), ei porniră la drum în ordinea sosirii lor: mai întîi oamenii apei, apoi cei ai pămîntului, şi în urmă cei ai cerului (La Flesche *2*, pp. 59—60); dar, întrucît ei găsiră pămîntul acoperit cu apă, se adresară mai întîi păianjenului de apă, apoi gîndacului de apă, pe urmă lipitorii albe şi, în sfîrşit, lipitorii negre, spre a-i

* Cf. mai sus, pp. 214—215.

conduce către ţinuturi ce pot fi locuite (La Flesche 2, pp. 162—165).

Se vede, aşadar, că în nici un caz animalul, „totemul“ sau specia lui, nu poate fi înţeles ca entitate biologică; datorită caracterului său dublu, de organism — adică de sistem — şi de emanaţie a unei specii — care e un termen într-un sistem —, animalul apare ca un instrument conceptual cu posibilităţi multiple, pentru a detotaliza şi a retotaliza orice domeniu, situat în sincronie sau în diacronie, in concret sau în abstract, în natură sau în cultură.

La drept vorbind, ceea ce invocă indigenii Osage nu este deci niciodată vulturul. În funcţie de împrejurări şi momente, este vorba de vulturi de specii diferite: vulturul regal *(Aquila chrysaëtos*, L.), vulturul pestriţ *(Aquila clanga*, L.), vulturul pleşuv *(Heliaeetus leucocephalus)* etc., de culori diferite: roşu, alb, pestriţ etc. şi, în sfîrşit, de vulturi consideraţi în momentele diferite ale existenţei lor: tînăr, adult, bătrîn etc. Această matrice tridimensională, un adevărat sistem *prin intermediul* unui animal, şi nu animalul însuşi, constituie obiectul gîndirii şi furnizează instrumentul conceptual*. Dacă imaginea n-ar fi prea trivială, am fi tentaţi să comparăm acest instrument cu dispozitivele formate din lame metalice aşezate în cruce, care servesc la tăierea cartofilor în felii subţiri sau în sferturi: o grilă „preconceputǎ“ este aplicată peste toate situaţiile empirice, cu care ea are destule afinităţi pentru ca elementele obţinute în orice împrejurări, să păstreze anumite proprietăţi generale. Numărul bucăţilor nu este întotdeauna acelaşi, nici forma tuturor nu e absolut identică, dar cele ce provin din centru rămîn în centru, cele ce provin de la margine, rămîn la margine. . .

•

Clasificator mediu (şi din această cauză cel mai rentabil şi mai frecvent folosit), nivelul speciilor poate să-şi lărgească reţeaua în sus, adică în direcţia elementelor, a categoriilor şi

* „Noi nu credem, explica un indigen Osage, că — aşa cum spun legendele — strămoşii noştri ar fi fost realmente patrupede, păsări etc. Toate acestea sînt numai *wa-wi'-ki-ska'-ye* (simboluri) a ceva mai înalt“ (J. O. Dorsey *I*, p. 396).

a numerelor, sau să o restrîngă în jos, în direcţia numelor proprii. Acest ultim aspect va fi luat în considerare în mod detaliat, în capitolul următor. Reţeaua generată de această dublă mişcare este ea însăşi subţiată la toate nivelurile, fiindcă există un număr mare de modalităţi diferite de a însemna aceste niveluri şi ramificaţiile lor: denumiri, deosebiri vestimentare, desene sau tatuaje corporale, feluri de a fi sau de a acţiona, privilegii şi prohibiţii. Fiecare sistem se defineşte astfel prin referire la două axe, una orizontală, cealaltă verticală, care corespund, pînă la un punct, distincţiei pe care o face Saussure între raporturi sintagmatice şi raporturi asociative. Dar, spre deosebire de discurs, gîndirea „totemică" are comun cu gîndirea mitică şi cu gîndirea poetică, aşa cum a stabilit Jakobson pentru aceasta din urmă, faptul că principiul echivalenţei acţionează pe ambele planuri. Fără a modifica conţinutul mesajului, grupul social poate să-l codifice sub forma unei opoziţii categorice: sus/jos, sau elementare: cer/pămînt, sau chiar specifice: vultur/urs, adică prin mijlocirea unor elemente lexicale diferite. Pentru a asigura transmiterea mesajului, grupul social dispune de asemenea de posibilitatea alegerii între mai multe procedee sintactice: denumiri, embleme, comportări, prohibiţii etc., întrebuinţate separat sau asociate*.

* Considerate separat, în părţile lor constitutive şi în relaţiile respective cu mediul înconjurător, o vilă dintr-o suburbie şi un castel întărit sînt ansambluri sintagmatice; elementele lor întreţin între ele raporturi de contiguitate: conţinător şi conţinut, cauză şi efect, scop şi mijloc etc. Ceea ce Mr. Wemmick, din *Marile Speranţe,* în calitatea lui de meşteşugar, a întreprins şi a realizat (vezi mai sus, p. 156) constă în instaurarea unor raporturi paradigmatice între elementele acestor două lanţuri: pentru a semnifica locuinţa sa, el poate alege între vilă şi castel; pentru a semnifica spaţiul cu apă, între bazin şi şanţ; pentru a semnifica accesul, între peron şi podul mobil; pentru a semnifica lăptucile sale, între salate şi rezervele de hrană. Cum a ajuns el la aceasta?

Este clar că, în primul rînd, castelul său este un model redus; nu un castel real, ci un castel semnificat prin deghizări şi aranjamente care au funcţie de simboluri. De fapt, dacă datorită acestor transformări el nu a dobîndit un castel adevărat, a pierdut definitiv o vilă reală, dat fiind că fantazia sa îl supune la numeroase servituţi: în locul în care el locuieşte ca un burghez obişnuit, viaţa lui casnică devine o succesiune de gesturi rituale, a căror repetare minuţioasă serveşte la

Dacă o asemenea sarcină n-ar fi enormă, s-ar putea întreprinde o clasificare a acestor clasificări. Sistemele s-ar deosebi atunci după numărul de categorii pe care le folosesc — de la 2 la cîteva zeci — şi după numărul şi caracterul elementelor şi al dimensiunilor. Ele ar putea fi apoi diferenţiate în macro- şi micro- clasificări, primul tip fiind caracterizat prin admiterea în rîndul totemurilor a unui mare număr de specii animale şi vegetale (indigenii Aranda recunosc peste 400), al doilea — prin totemuri inscrise toate — dacă se poate spune astfel — în limitele unei aceleiaşi specii, aşa cum fac în Africa indigenii Banyoro şi Bahima, ale căror clanuri sînt numite după tipuri anumite sau după organe de vacă: vacă vărgată, cafenie, gestantă etc., limbă, intestine, inimă, rinichi de vacă etc. Sistemele pot fi de asemenea reperate după numărul dimensiunilor lor, unele fiind exclusiv animale, altele exclusiv vegetale, altele făcînd apel la obiecte manufacturate şi, în sfîrşit, altele juxtapunînd un număr variabil de dimensiuni. Ele pot fi simple (un nume sau un totem de fiecare clan) sau multiple, ca în acele triburi melaneziene care definesc fiecare clan printr-o pluralitate de totemuri: o pasăre, un arbore, un mamifer, un peşte. În sfîrşit, sistemele pot fi omogene; aşa este, de exemplu, în Kavirondo, unde listele totemice sînt formate din elemente de

promovarea, ca realitate unică, a unor raporturi paradigmatice între două lanţuri sintagmatice, la fel de ireale: acel al castelului, care n-a existat niciodată şi acel al vilei, care a fost sacrificată. Primul aspect al meşterelii este aşadar de a construi un sistem de paradigme cu fragmente de lanţuri sintagmatice.

Dar şi reversul este la fel de adevărat; căci castelul d-lui Wemmick capătă o valoare reală din cauza surzeniei bătrînului său tată: un castel întărit este de obicei prevăzut cu tunuri; or, tatăl este atît de tare de urechi, încît numai zgomotul tunului îl poate auzi. Prin infirmitatea părintească, lanţul sintagmatic iniţial, acel al vilei suburbane, este obiectiv rupt. Locuind doar ei doi împreună, tatăl şi fiul trăiau acolo alături, fără ca între ei să se fi putut stabili vreo legătură. A fost de ajuns ca vila să devină castel pentru ca tunul, tras zilnic la orele 9, să introducă o formă eficace de comunicare între ei. Din sistemul de relaţii paradigmatice rezultă aşadar un nou lanţ sintagmatic. Se rezolvă astfel o problemă practică, aceea a comunicării dintre locuitorii vilei, însă datorită unei organizări totale a realului şi a imaginarului, în care metaforele dobîndesc o calitate metonimică şi invers.

acelaşi tip: crocodil, hienă, leopard, babuin, vultur, corb, piton, mangustă, broască etc. Ele pot fi şi eterogene, după cum arată listele totemice ale băştinaşilor Bateso: oaie, trestie de zahăr, os de carne fiartă, ciupercă, antilopă (comună mai multor clanuri), privirea unei antilope interzise, ţeastă rasă etc., sau ale unor triburi din nordul Australiei: patimă sexuală, adolescenţă, diverse boli, locuri poreclite, înot, împerechere, confecţionarea unei lănci, vărsătură, diverse culori, diverse stări sufleteşti, căldură, frig, cadavru, fantomă, diverse accesorii ale ritualului, diverse obiecte manufacturate, somn, diaree, dizenterie etc*.

O asemenea clasificare a clasificărilor poate fi perfect concepută, dar nu ar fi realizabilă decît cu condiţia de a despuia documente atît de numeroase şi de a ţine seamă de dimensiuni atît de variate, încît chiar limitîndu-ne la societăţi pentru care informaţiile sînt destul de bogate, precise şi comparabile între ele, nu ne-am putea lipsi de ajutorul maşinilor. Să ne mulţumim aşadar de a aminti acest program, rezervat etnologiei unui secol viitor şi să revenim la proprietăţile cele mai simple a ceea ce, pentru uşurinţă, vom numi operatorul totemic. Pentru a-i aprecia complexitatea, va fi de ajuns să-l descriem cu ajutorul unei diagrame, luînd în considerare numai o mică porţiune a celulei, pentru că o vom face să înceapă la nivelul speciei şi vom restrînge în mod arbitrar la 3 numărul speciilor şi tot la 3 pe acela al părţilor corpului. (Fig. 8).

Vedem că specia admite în primul rînd creaţii empirice: specia Focă, specia Urs, specia Vultur; fiecare înglobează o serie de indivizi (de asemenea reduşi la 3 în diagramă): foci, urşi, vulturi. Fiecare animal este analizabil în părţi: cap, gît, labe etc., ce pot fi regrupate mai intîi în cadrul fiecărei specii (capete de foci, gîturi de foci, labe de foci), apoi împreună, pe

* „Se pare că rolul de totem poate fi deţinut de orice element durabil al mediului fizic sau moral, fie că este o entitate de ordin conceptual, fie, ceea ce se întîmplă mai adeseori, clase sau specii de lucruri, de activităţi, de stări sau de calităţi care se reproduc frecvent şi din această cauză sînt considerate ca bucurîndu-se de o existenţă durabilă" (Sharp, p. 69).

tipuri de părți: toate capetele, toate gîturile... O ultimă regrupare reconstituie modelul individului în integritatea sa regăsită.

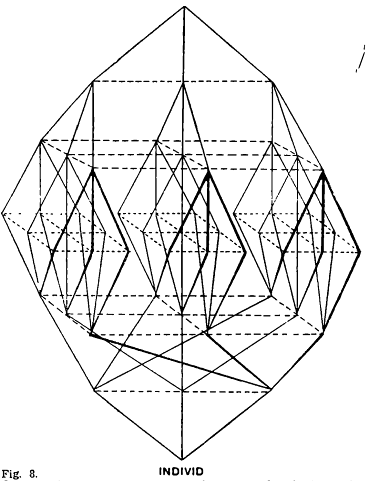


Fig. 8.
Operatorul totemic (Laboratorul de cartografie de la *École Pratique des Hautes Études*).

Ansamblul constituie deci un fel de aparat conceptual, care filtrează unitatea prin multiplicitate, multiplicitatea prin unitate, diversitatea prin identitate şi identitatea prin diversitate. Avînd o extensiune teoretică nelimitată la nivelul său median, el se contractă (sau se desfăşoară) într-o comprehensiune pură la cele două vîrfuri ale sale, dar în forme simetrice şi inverse una faţă de alta şi nu fără a suferi un fel de torsiune.

Modelul care ne serveşte aici pentru exemplificare nu reprezintă, evident, decit o foarte mică fracţiune a modelului ideal, fiindcă numărul speciilor naturale este de ordinul a două milioane, acel al indivizilor virtualmente imaginabili este nelimitat, şi pentru că părţile corpului sau organele, distincte şi denumite, se ridică în unele lexicuri indigene la aproape 400 (Marsh şi Laughlin). În sfîrşit, nu există, după cît se pare, societăţi umane care să nu fi făcut un inventar foarte cuprinzător al mediului lor, zoologic şi botanic, şi care să nu-l fi descris în termeni specifici. E oare posibil a aprecia o ordine de mărime sau limite ? Cînd se examinează lucrările etno-zoologice şi etnobotanice se observă că, în afara unor rare excepţii, speciile şi varietăţile recenzate par a fi de ordinul a cîteva sute, de la 300 la 600 aproximativ. Dar nici o lucrare de acest gen nu este exhaustivă, fiind limitată de timpul disponibil pentru culegerea materialelor, de numărul informatorilor şi de competenţa lor, în sfîrşit, de competenţa cercetătorului insuşi, de intinderea cunoştinţelor şi de varietatea preocupărilor sale. Nu riscăm de loc să ne înşelăm deci, postulînd că cifra reală trebuie să fie simţitor mai mare, lucru confirmat de cele mai bune lucrări:

> „Indigenii Hanunóo clasifică universul lor botanic local la cel mai coborît nivel al contrastului (nivelul terminal), in peste 1 800 de *taxa*, ce se exclud reciproc din punctul de vedere al ştiinţei populare, pe cind botaniştii împart aceeaşi floră — în termeni de specie — în mai puţin de 1 300 de *taxa*, definite dintr-un punct de vedere ştiinţific" (C o n k l i n *4*).

Acest text al unui etnograf specialist in problemele taxinomici, reproduce în mod ciudat o observaţie a lui Tylor asupra filozofici rabinice,

> „... care atribuie fiecăreia din cele 2 100 de specii de plante, de exemplu, un înger, care din înaltul cerului veghează la destinul ei și care întemeiază pe această idee interdicția Leviticului privind amestecurile între animale și între plante“ (T y l o r, vol. II, p. 246).

În starea actuală a cunoștințelor, cifra de 2 000 pare a corespunde destul de bine, ca ordine de mărime, unui fel de prag în jurul căruia se situează capacitatea memoriei și puterea de definiție a etno-zoologiilor și a etno-botanicilor, bazate pe tradiția orală. Ar fi interesant de știut dacă acest prag posedă proprietăți semnificative din punctul de vedere al teoriei informației.

•

Studiind recent riturile de inițiere la indigenii Senoufo, un observator a evidențiat rolul a 58 de figurine arătate novicilor într-o ordine determinată și care formează, ca să spunem așa, canavaua învățăturii ce le este împărtășită. Aceste figurine reprezintă animale, personaje, sau simbolizează tipuri de activitate; fiecare corespunde deci unei specii sau unei clase:

> „Bătrînii prezintă neofiților un anumit număr de obiecte... Acest inventar, uneori foarte lung, constituie un fel de lexic al simbolurilor, în care sînt indicate diferite moduri de îmbinare a acestora. În cele mai evoluate *poro*, oamenii învață astfel să minuiască suporturile ideografice ale unei gîndiri care reușește să ia o adevărată turnură filozofică“ (B o c h e t, p. 76).

S-ar putea spune foarte bine că în sistemele de acest tip există o trecere constantă, care se efectuează în ambele sensuri, de la idei la imagini și de la gramatică la lexic. Acest fenomen, pe care l-am subliniat în mai multe rînduri, ridică o dificultate. Este oare legitim a se postula — cum ni s-ar putea reproșa de a fi făcut-o implicit — că astfel de sisteme sînt motivate la toate nivelurile? Mai exact, ne aflăm oare în fața unor adevărate sisteme, în care imaginile sînt legate cu ideile, și lexicul cu

gramatica, prin relații mereu riguroase, sau nu cumva trebuie să recunoaștem că la nivelul cel mai concret — acel al imaginilor și al lexicului — există o oarecare doză de contingență și de arbitrar, care ar incita a se pune la îndoială caracterul sistematic al ansamblului ? Această problemă s-a pus ori de cîte ori s-a pretins a se descoperi o logică a denumirilor clanice. Or, precum am arătat într-un capitol anterior, ne loveam aproape întotdeauna de o dificultate care, la prima vedere, poate părea de netrecut. Societățile care pretind a constitui un sistem coerent și articulat (indiferent dacă „marca" sistemului rezidă în nume, comportări sau interdicții) sînt totodată și colectivități de ființe vii. Chiar dacă, în mod conștient sau inconștient, ele aplică reguli de căsătorie al căror scop este de a menține constante structura socială și coeficientul reproducției, aceste mecanisme nu funcționează niciodată perfect; ele sînt de altfel amenințate de războaie, de epidemii, de foamete. Este clar deci că istoria și evoluția demografică vor răsturna întotdeauna planurile concepute de înțelepți. În astfel de societăți sincronia și diacronia sînt angajate într-un conflict mereu reînnoit și din care se pare că, de fiecare dată, diacronia este aceea care trebuie să iasă victorioasă.

Raportate la problema pe care am pus-o adineauri, aceste considerații înseamnă că, cu cît vom cobori mai mult spre grupurile concrete, cu atît mai mult va trebui să ne așteptăm să găsim deosebiri și denumiri arbitrare, explicabile mai ales în funcție de incidente și de evenimente, și care vor fi refractare la orice aranjament logic. „Totul este un totem potențial", se spune cu privire la triburile din nord-vestul Australiei, care numără deja printre totemurile lor ființe ca „Omul alb" și „Marinarul", cu toate că primele lor contacte cu civilizația sînt de epocă recentă (Hernandez).

Unele triburi din Groote Eylandt, la est de țara Arnhem, sînt împărțite în două jumătăți, cuprinzînd fiecare șase clanuri; fiecare clan posedă unul sau mai multe totemuri eteroclite: vînturi, corabie, apă, specii animale și vegetale, pietre. Totemurile „vînturi" sînt probabil legate de vizitele anuale ale insularilor din Macassar și tot așa totemul „corabie", precum o dovedește un mit care se referă la fabricarea corăbiilor de

către oamenii din Macassar, în insula Bickerton. Alte totemuri au fost preluate de la indigenii din interior; unele, în sfîrşit, sînt pe cale de a fi abandonate, pe cînd altele au fost introduse recent.

În consecinţă, scrie în concluzie autorul acestor observaţii, ar fi imprudent să se vadă în alegerea şi distribuirea totemurilor un efort de a organiza conceptual mediul natural în funcţie de schema dualistă: „lista... rezultă mai curind dintr-un proces istoric de creştere, decît dintr-o acţiune sistematică". Există cîntece totemice, inspirate de vapoare cunoscute — „Cora", „Wanderer" — şi chiar de avioane mari de transport de tip „Catalina", fiindcă în timpul războiului, pe teritoriul unui clan a fost amenajată o bază aeriană. Astfel de fapte ne îndeamnă cu atît mai mult să admitem că la originea anumitor totemuri ar putea fi evenimente istorice, cu cît în limba triburilor în chestiune, acelaşi cuvînt desemnează totemurile, miturile şi orice fel de obiect frumos, rar sau ciudat, ca de exemplu o aluniţă deosebit de fermecătoare, sau o mică, drăguţă fiolă farmaceutică. Pe lingă anumite evenimente, inspiraţia estetică şi invenţia individuală ar atîrna în favoarea contingenţei (Worsley).

În primul capitol al acestei cărţi am amintit în mai multe rînduri rolul imaginaţiei estetice în elaborarea sistemelor de clasificare, rol deja recunoscut de teoreticienii taxinomiei care, spune Simpson, „este şi o artă" (p. 227). Acest aspect al problemei nu trebuie de loc să ne îngrijoreze; dimpotrivă. Ce trebuie să credem însă despre factorii istorici?

Lingviştii cunosc problema de multă vreme şi Saussure a rezolvat-o cu multă claritate. Într-adevăr, Saussure însuşi, care a formulat principiul (a cărui evidenţă ni se pare azi mai puţin sigură) caracterului arbitrar al semnelor lingvistice, admite că acest arbitrar comportă o gradaţie şi că semnul poate fi numai relativ motivat. Acest lucru este în asemenea măsură adevărat, încît limbile pot fi clasificate în funcţie de motivaţia relativă a semnelor lor: termenul latin *inimicus* este mai puternic motivat decît cel francez *ennemi* (în care nu se recunoaşte tot aşa de uşor inversul lui *ami*). Şi în fiecare limbă semnele sînt de asemenea, inegal motivate: termenul francez *dix-neuf* este motivat, pe cînd *vingt* nu este. Căci cuvîntul *dix-neuf* „aminteşte

termenii din care el se compune şi alţi termeni care îi sînt asociaţi". Dacă principiul iraţional al arbitrarului semnului ar fi fost aplicat fără restricţie, „s-ar ajunge la o maximă complicaţie; mintea însă izbuteşte să introducă un principiu de ordine şi de regularitate în anumite părţi ale masei de semne şi în aceasta constă rolul celui motivat relativ". În acest sens se poate spune că unele limbi sînt mai *lexicologice,* iar altele mai *gramaticale:*

> „Nu se poate spune că «lexic» şi «arbitrar», de o parte, «gramatică» şi «motivaţie relativă» de alta, ar fi totdeauna sinonime; există însă în acest principiu ceva comun. Sînt cei doi poli între care se mişcă întregul sistem, doi curenţi opuşi care îşi împart mişcarea limbii: tendinţa de a întrebuinţa instrumentul lexicologic, semnul nemotivat, şi preferinţa acordată instrumentului gramatical, adică regulii de construcţie" (S a u s s u r e, p. 183).

În consecinţă, pentru Saussure limba merge de la arbitrar la motivaţie. În schimb, sistemele pe care le-am examinat pînă acum merg de la motivaţie la arbitrar. Schemele conceptuale (la limită, simplă opoziţie binară) sînt mereu forţate de a introduce în ele elemente luate din alte părţi; şi putem fi siguri că aceste adăugiri atrag adeseori după ele o modificare a sistemului. Uneori ele nu reuşesc să se încadreze în schemă, şi atunci aspectul ei sistematic este dereglat sau provizoriu suspendat.

Această luptă permanentă între istoric şi sistem este ilustrată în chip tragic de exemplul celor aproape 900 de supravieţuitori a vreo treizeci de triburi australiene, regrupaţi de-a valma într-o tabără guvernamentală, care cuprindea (în 1934) vreo patruzeci de locuinţe, dormitoare supravegheate şi separate pentru băieţi şi fete, o şcoală, un spital, o închisoare, prăvălii, şi unde misionarii (spre deosebire de indigeni) puteau trăi după pofta inimii: în decurs de patru luni, au trecut pe aici non-conformişti, prezbiterieni, Armata Salvării, anglicani şi romano-catolici...

Nu cităm aceste fapte cu intenţie polemică, ci pentru că ele fac cu totul improbabilă menţinerea credinţelor şi a obiceiurilor

tradiționale. Totuși, primul răspuns al indigenilor la această regrupare a fost adoptarea unei terminologii comune și a unor reguli concordante, pentru a armoniza structurile tribale care, în întreaga această regiune interesată, aveau la bază jumătăți și secțiuni. Întrebat din ce secțiune face parte, un individ putea răspunde astfel: „În dialectul meu sînt asta sau asta, deci aici sînt Wungo".

Repartiția speciilor totemice între jumătăți nu pare să fie făcută în mod uniform, ceea ce nu e de loc surprinzător. Dar cu atît mai mult sîntem uimiți de stricta respectare a regulilor și de spiritul sistematic cu care informatorii rezolvă fiecare problemă. Cu excepția unei singure regiuni, oposumul aparține jumătății Wuturu. În regiunea de coastă, apa dulce este a jumătății Yanguru, în interior însă ea aparține jumătății Wuturu. Indigenii spun: „aproape totdeauna pielea rece merge cu Wuturu și penele cu Yanguru". De unde reiese că jumătatea Wuturu posedă apa, șopîrla, broasca etc., iar jumătatea Yanguru — emuul, rața și alte păsări. Acolo însă unde broasca este plasată în jumătatea alternă acelei a oposumului, este chemat în ajutor un alt principiu de opoziție: ambele animale se deplasează prin salturi, și această asemănare provine din faptul că broasca este „tatăl" oposumului; dar, într-o societate matriliniară, tatăl și fiul aparțin unor jumătăți opuse:

> „Cînd informatorii reconstituie lista totemurilor fiecărei jumătăți, ei judecă invariabil în felul următor: arborii și păsările care își fac cuibul în ele sînt din aceeași jumătate; arborii care cresc pe malul rîurilor, sau în iazuri și bălți, sînt din aceeași jumătate cu apa, peștii, păsările și plantele acvatice: «Erete, curcan, tot ce zboară, lucrează împreună. Șarpele *[Python variegatus] (carpet-snake)* și șopîrla varan *[Varanus Gould?] (ground goanna)* lucrează împreună — ei călătoreau împreună în vremurile vechi...»" (Kelly, p. 465).

Se întîmplă uneori ca aceeași specie să figureze în ambele jumătăți; este cazul lui *Python variegatus [carpet-snake];* dar indigenii deosebesc patru varietăți, după desenul solzilor, iar aceste varietăți se împart, în perechi, între cele două jumătăți. La fel stau lucrurile cu varietățile de broască țestoasă. Cangu-

rul sur este Wuturu, cel roşu-Yanguru, dar în lupte ei se evită. Un alt grup indigen împarte apa şi focul între speciile naturale: oposum, albina şi şopîrla varan *(Varanus eremius ? sand goanna)* „posedă focul"; *Python variegatus (carpet-snake), Leipoa ocellata (scrub turkey)*, şopîrla şi porcul spinos „posedă apa". Într-adevăr, odinioară, strămoşii grupului despre care e vorba deţineau focul, iar oamenii din junglă aveau apa. Cei dintîi se asociară cu cei din urmă şi împărţiră apa şi focul. În sfîrşit, fiecare totem are o afinitate specială cu o anumită specie de arbore, din care o ramură se pune în morminte, după clanul defunctului. Emuul posedă *Bursaria* sp. ? *(box-tree)*, porcul spinos şi vulturul — unele varietăţi de salcîm *(brigalow)*, oposumul — un alt salcîm *(Kidji)*, *Python variegatus (carpet-snake)* are santalul, iar şopîrla varan *(sand goanna)* diferite *Sterculia ? (bottle-tree)*. În grupurile occidentale, morţii erau îngropaţi cu faţa la răsărit sau la apus, în funcţie de jumătatea din care făceau parte (*loc. cit.* pp. 461—466).

Prin urmare, atitudinea speculativă a indigenilor subzistă, cu toate că organizarea lor socială este redusă la haos din cauza noilor condiţii de existenţă care le sînt impuse şi a presiunilor laice şi religioase, pe care le au de suferit. Cînd nu mai este cu putinţă a menţine interpretările tradiţionale, se elaborează altele care, ca şi primele, sînt inspirate de motivaţii (în sens saussureian) şi de scheme. Structuri sociale, altădată doar juxtapuse în spaţiu, sînt puse în corespondenţă între ele, în acelaşi timp ca şi clasificările animale şi vegetale proprii fiecărui trib. În funcţie de originea lor tribală, informatorii concep schema dualistă după modelul opoziţiei sau al asemănării şi o formalizează în termeni fie de rudenie (tată şi fiu), fie de puncte cardinale (est şi vest), fie de elemente (pămînt şi mare, apă şi foc, aer şi pămînt), fie, în sfîrşit, în termenii deosebirilor şi asemănărilor între specii naturale. Ei devin de asemenea conştienţi de aceste procedee diverse şi caută să formuleze reguli de echivalenţă. Fără îndoială că, dacă procesul de degradare s-ar întrerupe, acest sincretism nu ar putea servi unei societăţi noi ca punct de plecare pentru elaborarea unui sistem global, ale cărui aspecte să fie toate ajustate între ele.

Se vede din acest exemplu cum dinamismul logic, care este o însuşire a sistemului, reuşeşte să depăşească ceea ce, chiar

pentru Saussure, nu constituie o antinomie. Pe lîngă faptul că sistemele de clasificare pot fi, ca şi limbile, inegal situate în raport cu arbitrariul şi cu motivaţia, fără ca aceasta din urmă să înceteze de a fi operantă*, caracterul dihotomic care le-a fost recunoscut, explică cum aspectele arbitrare (sau care ni se par astfel, căci se poate oare afirma vreodată că o alegere, arbitrară pentru observator, nu este motivată din punctul de vedere al gîndirii indigene ?) vin să se grefeze pe aspecte raţionale, fără a le denatura. Am reprezentat sistemele de clasificare ca nişte „arbori" şi creşterea unui arbore reflectă bine transformarea care a fost adineauri amintită. În părţile sale inferioare, un arbore este, dacă se poate spune, puternic motivat: trebuie ca el să aibă un trunchi şi acesta să tindă spre verticală. Ramurile de jos comportă de-acum mai mult arbitrar: numărul lor, deşi se poate prevedea că e redus, nu este fixat dinainte, şi nici orientarea fiecărei ramuri şi unghiul său de divergenţă în raport cu trunchiul; dar aceste aspecte rămîn totuşi legate prin relaţii reciproce, pentru că ramurile mari, avînd în vedere greutatea lor proprie şi pe aceea a celorlalte ramuri încărcate de frunziş pe care o suportă, trebuie să echilibreze forţele pe care ele le aplică pe un punct de sprijin comun. Dar, pe măsură ce atenţia se deplasează către niveluri mai ridicate, partea motivaţiei scade şi cea a arbitrarului creşte: nu mai stă în puterea ramurilor terminale să compromită stabilitatea arborelui, nici să-i schimbe forma lui caracteristică. Multiplicitatea şi neînsemnătatea lor le-au eliberat de constrîngerile iniţiale, iar distribuţia lor generală se poate explica fie printr-o serie de repetiţii, la scară din ce în ce mai redusă, ale unui plan care este şi el înscris în genele celulelor lor, fie ca rezultatul unor fluctuaţii statistice. Inteligibilă la pornire, structura, ramificîndu-se, ajunge la un fel de inerţie sau de indiferenţă logică. Fără a contrazice natura sa primară, ea poate de aci înainte să sufere efectul unor incidente numeroase şi variate, care survin prea tîrziu pentru a împiedica un observator atent să o identifice şi să o clasceze într-un gen oarecare.

* Cum zic indigenii Lovedu din Africa de sud: „Idealul este a te întoarce acasă, fiindcă în sînul mamei nimeni nu se întoarce niciodată..." (K r i g e, p. 323).

CAPITOLUL VI

Universalizare şi particularizare

Antinomia dintre istorie şi sistem*, pe care unii cred a o evidenţia, nu ar părea posibilă, în cazurile ce au fost trecute în revistă, decît dacă am ignora relaţia dinamică ce se manifestă in cazurile respective între aceste două aspecte. E loc între ele pentru o construcţie diacronică şi nu arbitrară, formînd tranziţia de la un aspect la celălalt. Plecînd de la opoziţia binară, care oferă exemplul cel mai simplu ce se poate imagina al unui sistem, această construcţie se face prin adăugirea, la fiecare dintre cei doi poli, a unor termeni noi, aleşi pentru că întreţin cu acest sistem raporturi de opoziţie, de corelaţie sau de analogie; de aici nu urmează însă că aceste raporturi trebuie să fie omogene. Fiecare logică „locală" există prin ea însăşi, ea rezidă în inteligibilitatea raportului între doi termeni direct asociaţi şi aceasta nu este neapărat de acelaşi tip pentru fiecare verigă a lanţului semantic. Situaţia este comparabilă întrucîtva cu aceea în care s-ar găsi nişte jucători neexperimentaţi, care ar alătura piesele unui joc de domino, luînd în consideraţie numai valorile jumătăţilor adiacente şi care, necunoscînd dinainte regula jocului, ar reuşi totuşi să prelungească partida.

În consecinţă, nu e necesar ca logica sistemului să coincidă în toate punctele cu ansamblul logicilor locale ce se află incluse

* Pentru a ne convinge însă, că aceste două noţiuni nu au decît o valoare de limită, este suficient să înregistrăm această reflexie dezamăgită a unuia din campionii unei etnologii pur istorice: „Condiţia actuală a clanurilor Zandé şi a afiliaţiilor lor totemice nu poate fi înţeleasă decît în lumina dezvoltării politice a societăţii Zandé, iar această lumină este destul de slabă. Sute de mii de oameni de origine etnică diferită şi toţi amestecaţi — aşa încît uneori etnologul care lucrează în Africa, începe să dorească o mică societate, instalată solid pe insula ei, undeva în Polinezia sau în Melanezia" (Evans-Pritchard *3*, p. 121).

în ea. Această logică generală poate fi de alt ordin; ea se va defini atunci prin numărul și natura axelor folosite, prin regulile de transformare care permit să se treacă de la o axă la alta, în sfîrșit, prin inerția proprie a sistemului, adică prin receptivitatea lui — mai mare sau mai mică, după cazuri — față de factori nemotivați.

Pretinsele clasificări totemice, credințele și practicile legate de ele, nu sînt decît un aspect sau un mod al acestei activități sistematice generale. Din acest punct de vedere, noi n-am făcut pînă acum nimic altceva decît să dezvoltăm și să aprofundăm unele observații ale lui Van Gennep:

> „Orice societate organizată clasifică, în virtutea unei necesități, nu numai pe membrii săi umani, ci și obiectele și ființele din natură, cînd după formele lor exterioare, cînd după dominantele lor psihice, cînd după utilitatea lor alimentară, agrară, industrială, producătoare sau consumatoare... Nimic nu permite a considera că un anume sistem de clasificare, de exemplu sistemul zoologic al totemismului sau sistemul cosmografic, ori sistemul profesional (caste), ar fi anterior celorlalte" (V a n G e n n e p, pp. 345—346).

Că autorul acestor rînduri era pe deplin conștient de îndrăzneala lor novatoare, reiese clar din nota adăugată de el în josul paginii:

> „După cum se vede, eu nu admit punctul de vedere al lui Durkheim, *Formes* p. 318, care vede în clasificarea cosmică a ființelor (inclusiv oamenii) și a lucrurilor o consecință a totemismului; eu susțin, dimpotrivă, că forma specială de clasificare cosmică care se constată în totemism nu este nici măcar o nuanță a acestuia, ci una din părțile lui constitutive, inițiale și esențiale, fiindcă popoarele care n-au totemism posedă de asemenea un sistem de clasificare, care este și el unul din elementele primordiale ale sistemului lor de organizare socială generală și în această calitate acționează asupra instituțiilor magico-religioase și laice; așa este, de exemplu, sistemul punctelor

> cardinale, dualismul chinez şi persan, cosmografismul asiro-babilonian, sistemul zis magic al corespondenţelor simpatice etc.".

Cu toate acestea, în ciuda unor vederi atît de juste, demonstraţia lui Van Gennep se opreşte brusc, căci el persistă să cadă în totemism ca realitate instituţională; dacă renunţă de a-l privi ca pe un sistem de clasificare din care ar proveni toate celelalte, el ţine totuşi să-i păstreze o originalitate, ca unei specii obiectiv identificabile în cadrul unui gen:

> „Astfel, noţiunea de rudenie totemică este formată din trei elemente: rudenia fiziologică ... rudenia socială ... şi rudenia cosmică şi clasificatoare, care leagă pe toţi oamenii unui grup cu fiinţe sau obiecte situate teoretic în acest grup. Ceea ce caracterizează totemismul... este... combinaţia specială a acestor trei elemente, aşa cum o anumită combinaţie de cupru, sulf şi oxigen, formează sulfatul de cupru" *(loc. cit.)*.

Ajuns atît de aproape de ţel, Van Gennep rămîne aşadar prizonierul decupajului tradiţional în cadrul căruia a acceptat să-şi înscrie demonstraţia. Or, nici la el, nici la predecesorii săi nu s-ar putea găsi modalitatea de a fundamenta comparaţia imprudentă pe care o invocă în sprijinul tezei sale. Dacă sulfatul de cupru este un corp chimic, cu toate că nici unul din elementele lui constitutive nu-i aparţine exclusiv, e pentru că din combinarea lor rezultă un ansamblu de însuşiri diferenţiale: formă, culoare, gust, acţiune asupra altor corpuri şi asupra unor fiinţe, însuşiri care nu se găsesc reunite decît la acest corp chimic. Nimic asemănător nu s-ar putea afirma despre totemism, oricum ar fi definit; el nu constituie un corp al regnului etnologic, ci mai curînd se reduce la un dozaj vag de elemente variabile, ale căror praguri fiecare teoretician le alege în mod arbitrar şi a căror prezenţă, absenţă sau proporţie nu comportă efecte specifice. În cazurile diagnosticate tradiţional ca „totemice", se poate discerne cel mult o relativă umflare a schemei clasificatoare la nivelul speciilor, fără ca natura şi structura schemei să fie prin aceasta realmente modificate. Totuşi, nu

putem fi niciodată siguri dacă această umflare este o însuşire obiectivă a schemei şi nu rezultatul condiţiilor speciale în care a fost supusă observaţiei. Lucrările regretatului Marcel Griaule, ale lui G. Dieterlen, G. Calame-Griaule şi ale lui D. Zahan despre indigenii Dogon şi Bambara arată, în cursul desfăşurării lor pe o perioadă de douăzeci de ani, cum categoriile „totemice", la început izolate, pentru a ţine seamă de consemnele etnologiei tradiţionale, au trebuit să fie treptat racordate de către observatori la fapte de un alt ordin, şi acum nu mai apar decît ca una din perspectivele în care este perceput un sistem cu mai multe dimensiuni.

Tot ce se poate concede susţinătorilor totemismului este rolul privilegiat atribuit noţiunii de specie considerată ca operator logic. Această descoperire este însă cu mult anterioară primelor speculaţii asupra totemismului, întrucît ea a fost formulată mai întîi de Rousseau (L é v i - S t r a u s s *6*, pp. 142—146), apoi de către Comte, în legătură tocmai cu chestiunile tratate în prezenta lucrare. Dacă Comte foloseşte uneori noţiunea de tabu, aceea de totem pare să-i fi rămas străină, cu toate că ar fi putut cunoaşte cartea lui Long. Faptul este cu atît mai semnificativ cu cît, discutînd trecerea de la fetişism la politeism (în care ar fi introdus probabil totemismul), Comte o consideră ca o consecinţă a apariţiei noţiunii de specie:

> „De exemplu, cînd vegetaţia asemănătoare a diferiţilor arbori ai unei păduri de stejari a ajuns să ducă, în cele din urmă, la reprezentarea, în concepţiile teologice, a ceea ce era comun în fenomenele prezentate, această fiinţă abstractă n-a mai fost fetişul specific al unui anumit arbore, el a devenit zeul pădurii. Iată deci trecerea intelectuală de la fetişism la politeism redusă în esenţă la inevitabila preponderenţă a ideilor specifice asupra ideilor generale" (lecţia a 52-a, vol. V, p. 54).

Tylor, fondatorul etnologiei moderne, a înţeles bine avantajul pe care îl oferă ideea lui Comte, care — remarcă el — e şi mai uşor aplicabilă acestei categorii speciale de divinităţi pe care o reprezintă speciile divinizate:

„Uniformitatea fiecărei specii nu sugerează numai o origine comună, ci şi ideea că nişte creaturi atît de lipsite de originalitate individuală, înzestrate cu calităţi atît de strict măsurate — s-ar spune, cu rigla şi cu compasul — ar putea să nu fie agenţi independenţi şi cu comportare arbitrară, ci mai curînd copii ale unui model comun sau instrumente în slujba divinităţilor care le controlează" (T y l o r, vol. II, p. 243).

•

Puterea logică a operatorului specific poate fi ilustrată şi în alte moduri. Ea este aceea care permite integrarea în schema clasificatoare a unor domenii foarte diferite unele de altele, oferind astfel clasificărilor posibilitatea de a-şi depăşi limitele, fie extinzîndu-se la domenii exterioare ansamblului iniţial, prin universalizare, fie prin particularizare, prelungind operaţia de clasificare dincolo de limitele sale naturale, adică pînă la individuaţie.

Vom trece repede peste primul punct, cu privire la care va fi suficient să dăm cîteva exemple. Grila „specifică" este atît de puţin legată de categoriile sociologice, încît serveşte uneori — şi anume în America — pentru a pune ordine într-un domeniu limitat, cum este acel al bolilor şi al leacurilor. Indienii din sud-estul Statelor Unite consideră fenomenele patologice drept consecinţa unui conflict între oameni, animale şi vegetale. Iritate împotriva oamenilor, animalele le-au trimis bolile; vegetalele, aliate ale oamenilor, ripostează furnizînd leacurile. Punctul important constă în faptul că fiecare specie posedă o boală sau un leac specific. Astfel, după indigenii Chickasaw, durerile de stomac şi durerile de picior vin de la şarpe, vărsăturile de la cîine, durerile maxilarului de la cerb, durerile de pîntece de la urs, dizenteria de la sconcs, hemoragiile nazale de la veveriţă, gălbinarea de la lutru, tulburările pîntecelui şi ale vezicii de la sobol, crampele de la vultur, bolile de ochi şi somnolenţa de la bufniţă, durerile articulare de la şarpele cu clopoţei etc. (S w a n t o n 2).

Aceleaşi credinţe există la indienii Pima din Arizona, care

atribuie durerile de gît bursucului, umflăturile, durerile de cap și frigurile — ursului, bolile de gît și de plămîni — cerbului, bolile primei copilării — cîinelui și coiotului, durerile de stomac — popîndăului, ulcerele — unei varietăți de iepure *(jack-rabbit)*, constipația — șoarecelui, sîngele din nas — tamiasului *(ground-squirrel)*, hemoragiile — eretelui și vulturului, ulcerațiile sifilitice — vulturului, febra infantilă — gilei *(Gila monster)*, reumatismele — broaștei rîioase *(horned-toad)**, febra „albă" — șopîrlei, bolile de ficat și de stomac — șarpelui cu clopoței, ulcerele și paraliziile — broaștei țestoase, durerile interne — fluturelui etc. (Russell)**. La indienii Hopi, care locuiesc la o distanță de o zi de mers de Pima, o clasificare analogă e bazată pe organizarea în confrerii religioase, care pot să aplice fiecare o pedeapsă sub forma unei boli anumite: umflătură abdominală, dureri de urechi, umflătură ascuțită în vîrful capului, surditate, eczema părților superioare ale corpului, strîmbarea și convulsiile feței și ale gîtului, bronșită, dureri de genunchi (V o t h *2*, p. 109 n.). Fără îndoială că problema clasificărilor ar putea fi abordată sub acest aspect, putîndu-se astfel găsi asemănări curioase între grupuri îndepărtate (asocierea veveriței cu curgerea sîngelui din nas pare a fi recurentă la un mare număr de populații nord-americane), indici de legătură logică a căror importanță ar putea fi foarte mare.

Categoriile specifice și miturile legate de ele pot servi de asemenea la organizarea spațiului și se poate observa așadar o extindere teritorială și geografică a sistemului clasificator. Geografia totemică a indienilor Aranda e un exemplu clasic, dar în această privință, alte populații s-au arătat nu mai puțin exigente și rafinate. De curînd a fost reperată și descrisă, pe teritoriul tribului Aluridja, o poziție stîncoasă avînd o circum-

* În sprijinul considerațiilor prezentate mai sus (pp. 210—211) vom aminti că aceeași comportare e cea care sugerează probabil indienilor americani și chinezilor asociații cu totul diferite. Într-adevăr, chinezii atribuie cărnii iguanei sau vinului în care a fost macerată virtuți afrodisiace, căci masculul strînge atît de puternic femela în timpul împreunării, încît nu-i dă drumul, cînd e capturat în această poziție (V a n G u l i k *2*, p. 286, n. 2).

** Cu privire la idei foarte apropiate pe care le au și indienii Papago, vezi D e n s m o r e *1*.

ferinţă de 8 km, unde fiecare accident al reliefului corespunde unei faze a ritualului, în aşa fel încît acest masiv natural exprimă pentru indigeni structura miturilor şi programul ceremoniilor lor; versantul nordic al masivului ţine de jumătatea soarelui şi de ciclul ritual Kerungera, versantul sudic, de jumătatea umbrei şi de ritualul Arangulta. Pe întreaga circumferinţă a masivului se află 38 de puncte denumite şi comentate (Harney).

America de Nord oferă de asemenea exemple de geografie mitică şi de topografie totemică, din Alaska pînă în California, precum şi în sud-vestul şi nord-vestul continentului. Tribul Penobscot din Maine ilustrează, în această privinţă, o tendinţă generală a indienilor Algonkin de la nord, de a interpreta toate aspectele fiziografice ale teritoriului tribal în funcţie de peregrinările eroului civilizator Gluskabe, precum şi de alte întîmplări sau personaje mitice. O stîncă alungită este piroga eroului, o vînă de piatră albă reprezintă măruntaiele orignalului pe care l-a omorît, muntele Kineo este oala răsturnată în care a pus carnea la fiert etc. (S p e c k *2*, p. 7).

În Sudan de asemenea a fost dezvăluit un sistem mitico-geografic cuprinzînd întreaga vale a Nigerului; mai vast, aşadar, decît teritoriul unui singur grup şi exprimînd, pînă şi în cele mai mici articulaţii ale sale, o concepţie totodată diacronică şi sincronică a relaţiilor dintre grupuri culturale şi lingvistice diferite (D i e t e r l e n *4*, 5).

Acest din urmă exemplu arată că sistemul clasificator permite nu numai „a mobila", dacă se poate spune, timpul social cu ajutorul miturilor şi spaţiul tribal cu ajutorul unei topografii conceptualizate. Umplerea cadrului teritorial este însoţită de o extindere. După cum pe planul logic operatorul specific efectuează trecerea, de o parte, către concret şi individual, de altă parte, către abstract şi către sistemele de categorii, la fel, pe planul sociologic, clasificările totemice permit în acelaşi timp de a defini statutul persoanelor în sînul grupului şi de a dilata grupul dincolo de cadrul său tradiţional.

S-a spus, şi nu fără temei, că societăţile primitive fixează frontierele umanităţii la limitele grupului tribal, în afara căruia ele nu mai văd decît străini, adică oameni inferiori, murdari şi

grosolani, dacă nu chiar ne-oameni, fiare primejdioase sau fantome. Aceasta este adeseori adevărat, dar se neglijează faptul că clasificările totemice au, drept una din funcțiile lor esențiale, pe aceea de a sfărîma această închidere a grupului în el însuși și de a promova noțiunea apropiată de aceea a unei umanități fără frontiere. Fenomenul acesta este atestat în toate ținuturile clasice ale organizării zise totemice. Într-o regiune din Australia occidentală există „un sistem internațional de clasificare a clanurilor și a totemurilor lor în diviziuni totemice" (R a d c l i f f e - B r o w n *I*, p. 214). La fel e și în alte regiuni ale aceluiași continent:

> „La un total de 300 de nume de animale totemice comune, am constatat că în 167 de cazuri (56%) indigenii Aranda occidentali și indigenii Loritja foloseau aceiași termeni sau termeni asemănători, iar comparația dintre numele de plante totemice întrebuințate de aceste două triburi arată că aceleași cuvinte se întîlnesc în ambele limbi, pentru a desemna 147 de specii (67%) din cele 220 pe care le-am recenzat" (C. S t r e h l o w, pp. 66—67).

Observații analoge s-au făcut și în America, la indienii Sioux și Algonkin. Printre aceștia din urmă, Menomini

> „. . . cultivă credința generală că există o legătură comună nu numai între indivizii care, în cadrul tribului, țin de același totem, dar și între toate persoanele numite după același totem, chiar dacă ele sînt membre ale unor triburi diferite, dacă aparțin sau nu aceleiași familii lingvistice" (H o f f m a n, p. 43).

Tot așa la băștinașii Chippewa:

> „Toți cei care aveau același totem se considerau rude, chiar dacă proveneau din triburi sau din sate diferite . . . Cînd doi necunoscuți se întîlneau și descopereau că au același totem, se apucau de îndată să-și expună genealogia . . . și unul dintre ei devenea văr, unchi sau bunic al celuilalt, cu toate că bunicul era uneori cel mai tînăr din-

tre ei. Legăturile totemice erau considerate atît de puternice, încît în caz de ceartă între un individ avînd acelaşi totem cu un spectator, şi vreun văr sau altă rudă apropiată a acestuia, dar dintr-un grup totemic diferit, spectatorul ţinea partea persoanei avînd acelaşi totem ca el, pe care poate că pînă atunci n-o văzuse niciodată" (K i n i e t z, pp. 69—70).

Această universalizare totemică nu numai că răstoarnă frontierele tribale, modelind schiţa unei societăţi internaţionale, dar ea depăşeşte uneori şi limitele umanităţii intr-un sens de astă dată nu sociologic ci biologic, cînd numele totemice sînt aplicabile şi animalelor domestice. Aşa se întîmplă cu cîinii* — numiţi de altfel „fraţi" sau „fii", în funcţie de grupuri — în triburile australiene din peninsula York (S h a r p, p. 70, T h o m s o n), la indienii Ioway şi Winnebago, cu cîinii şi caii (S k i n n e r *3*, p. 198).

•

Am arătat pe scurt cum ar putea să se lărgească la nesfîrşit ochiurile reţelei, în funcţie de dimensiunile şi de generalitatea cîmpului. Rămîne să arătăm cum se pot ele şi strîmta, pentru a filtra şi a izola realul, de astă dată însă la limita inferioară a sistemului, prelungind acţiunea lui dincolo de pragul pe care am fi înclinaţi să-l atribuim oricărei clasificări, acela după care nu mai e posibil a clasifica, ci numai a denumi. Într-adevăr, aceste operaţii extreme sînt mai puţin depărtate decît se pare, şi se pot chiar suprapune, dacă sînt privite din punctul de vedere al sistemelor pe care le studiem. Spaţiul este o societate de locuri poreclite, aşa cum persoanele sînt puncte de reper în cadrul unui grup. Atît locurile cît şi indivizii sînt desemnaţi prin nume proprii care, în împrejurări frecvente şi comune multor societăţi, pot fi substituite unele prin altele. Tribul Yurok din California oferă un exemplu, printre altele, al acestei

* La indigenii Wik Munkan, un cîine se va numi Yatot „a scoate oasele", dacă stăpînul său este din clanul peştelui osos, Owun „Întîlnire secretă", dacă stăpînul său este din clanul fantomei (Thomson).

geografii personificate, în care potecile sînt imaginate ca ființe însuflețite, iar fiecare casă este denumită și în care denumirile locurilor înlocuiesc numele personale în folosirea curentă (Waterman).

Un mit aranda redă bine acest sentiment al unei corespondențe între individuația geografică și individuația biologică. Ființele divine primitive erau informe, fără membre și amestecate la un loc, pînă cînd se ivi zeul Mangarkunjerkunja (șopîrla prinde-muște), care se apucă să le separe unele de altele și să le modeleze pe fiecare individual. În același timp (nu este oare aceasta, într-adevăr același lucru?), le învăță artele civilizației și sistemul secțiunilor și subsecțiunilor. La origine, cele 8 subsecțiuni erau împărțite în 2 grupuri mari: 4 ale pămîntului și 4 ale apei. Zeul le-a „teritorializat", atribuind cîte un loc fiecărei perechi de subsecțiuni. Or, această individuație a teritoriului corespunde, într-un alt fel, și individuației biologice, modul totemic de fecundare a mamei explicînd deosebirile anatomice ce se observă între copii: acei care au trăsăturile fine au fost concepuți prin acțiunea unui *ratapa*, duh-embrion; cei cu trăsături largi, prin proiecția magică a unui romb în corpul unei femei; copiii cu păr de culoare deschisă sînt reincarnări directe ale strămoșilor totemici (C. Strehlow). Triburile australiene de pe fluviul Drysdale, la nord de Kimberley, împart legăturile de rudenie, al căror ansamblu formează „corpul" social, în 5 categorii, denumite după o parte a corpului sau un mușchi. Întrucît este interzis a pune întrebări unui necunoscut, acesta aduce la cunoștință rudenia sa, mișcînd mușchiul respectiv (H e r n a n d e z, p. 229). În consecință, și în acest caz, sistemul total al raporturilor sociale, solidar el însuși cu un sistem al universului, poate fi proiectat pe plan anatomic. În limba toradja există, pentru denumirea punctelor cardinale, cincisprezece termeni care corespund părților corpului unei divinități cosmice (Woensdregt). S-ar putea cita și alte exemple, împrumutate atît de la vechea terminologie germanică de rudenie, cît și de la corespondențele cosmologice și anatomice ale indienilor Pueblo și Navaho, precum și ale negrilor sudanezi.

Ar fi desigur instructiv a studia în detaliu, și pe un număr

suficient de exemple, mecanismul acestei particularizări omologice, a cărui legătură generală cu formele de clasificare pe care le-am întîlnit pînă acum reiese clar din derivaţia:

Dacă

(grup *a*): (grup *b*): (specie urs): (specie vultur),

atunci

(membrul *x* din *a*): (membrul *y* din b):: (membrul *l* din specia urs): (membrul *m* din specia vultur).

Aceste formule au avantajul de a pune în evidenţă o problemă a cărei dezbatere a devenit tradiţională în filozofia occidentală, dar despre care puţină lume s-a întrebat dacă ea se pune sau nu în societăţile exotice şi sub ce formă: ne referim la problema organicismului. Ecuaţiile precedente ar fi de neconceput, dacă între „membrii" societăţii — şi dacă nu chiar membrii — şi predicatele unei specii naturale — părţi ale corpului, amănunte caracteristice, moduri de a fi sau de a acţiona — nu ar fi postulată o corelaţie destul de generală. Indicaţiile de care dispunem în această privinţă sugerează că numeroase limbi concep o echivalenţă între părţile corpului, fără a ţine seamă de diversitatea ordinelor şi a familiilor, uneori chiar a regnurilor, şi că acest sistem de echivalenţe este susceptibil de foarte vaste extensiuni (H a r r i n g t o n*). În plus, şi alături de clasificatorul specific, funcţionează deci clasificatori morfologici a căror teorie rămîne de elaborat, dar care, precum am văzut, operează pe două planuri: acel al detotalizării anatomice şi acel al retotalizării organice.

Aşa cum s-a verificat pentru celelalte niveluri, acestea sînt şi ele solidare. Aminteam adineauri că indigenii Aranda, pornind de la deosebirile morfologice constatate empiric, ajung la deosebiri presupuse în modul de concepţie totemic. Exemplul

* Astfel, în America, sînt constatate următoarele echivalenţe: coarne (patrupede = pedunculi oculari (moluşte) = antene (artropozi); penis (vertebrate) = sifon (moluşte); sînge (animale) = sevă (vegetale); bale (ale unui prunc ≠ saliva unui adult) = excreţie; byssus de scoică = legătură, funie etc. (Harrington).

indienilor Omaha și Osage atestă însă o tendință corelativă, care consistă în a introduce, în morfologia individuală și empirică, deosebiri specifice exprimate simbolic. Copiii fiecărui clan purtau, într-adevăr, părul tuns într-un fel caracteristic, care evoca un aspect sau o trăsătură distinctivă a animalului sau a fenomenului natural care ii servea de eponim (L a F l e s c h e *4*, pp. 86—89).

Această modelare a persoanei după scheme specifice, elementare sau categorice, nu are numai consecințe fizice, ci și psihologice. O societate care își definește segmentele în funcție de sus și de jos, de cer și de pămînt, de zi și de noapte, poate îngloba în aceeași structură de opoziție moduri de a fi sociale sau morale precum: împăcare și agresiune, pace și război, dreptate și poliție, bine și rău, ordine și dezordine etc. De aceea ea nu se mărginește să contemple în mod abstract un sistem de corelații, ci furnizează membrilor individuali ai acestor segmente un pretext de a se singulariza prin comportări și uneori ii incită la aceasta. Pe bună dreptate, Radin (*I*, p. 187) insistă, în legătură cu indienii Winnebago, asupra influenței reciproce a noțiunilor mitice și religioase privitoare la animale, de o parte, și a funcțiilor politice atribuite unităților sociale, de altă parte.

Indienii Sauk prezintă un exemplu deosebit de instructiv, datorită regulii de individualizare care determină la ei apartenența la una sau la cealaltă jumătate. Aceste jumătăți nu erau exogame și rolul lor, strict ceremonial, se manifesta mai ales cu ocazia sărbătorilor hranei, despre care e important să notăm, din punctul de vedere care ne interesează aici, că erau asociate cu riturile de atribuire a numelui. Apartenența la fiecare jumătate urma o regulă de alternanță: primul născut era afiliat jumătății alterne cu acea a tatălui, următorul-jumătății tatălui, și așa mai departe. Or, aceste afiliații determinau, cel puțin teoretic, comportări care s-ar putea numi caracteriale: membrii jumătății Oskûsh („cei negri") erau obligați să ducă toate acțiunile începute pînă la capăt; cei ai jumătății Kishko („cei albi"), aveau latitudinea de a renunța. De drept, dacă nu de fapt, o opoziție pe categorii influența deci direct temperamentul și vocația fiecăruia, iar schema instituțională, care făcea

posibilă această acţiune, atesta legătura dintre aspectul psihologic al destinului personal şi aspectul lui social, care rezultă din atribuirea unui nume fiecărui individ.

Atingem astfel ultimul nivel clasificator: acel al individuaţiei, dat fiind că în sistemele pe care le luăm aici în considerare indivizii nu sînt numai aşezaţi în clase; apartenenţa lor comună la o clasă nu exclude, ci implică necesitatea ca fiecare să ocupe o poziţie distinctă şi să existe o omologie între sistemul indivizilor în cadrul unei clase şi sistemul claselor în cadrul categoriilor de un grad mai ridicat. În consecinţă, acelaşi tip de operaţii logice uneşte nu numai toate domeniile din interiorul sistemului clasificator, ci şi domenii periferice, despre care s-ar fi putut crede că, prin natura lor, îi scapă: la un capăt al orizontului (din cauza extensiunii lor practic nelimitate şi a indiferenţei lor principiale) substratul fizico-geografic al vieţii sociale şi viaţa socială însăşi, dar revărsată din forma pe care şi-a săpat-o, iar la celălalt capăt (din cauza concreteţei, care şi ea este dată), ultima diversitate a fiinţelor individuale şi colective, despre care s-a susţinut că erau *numite* numai fiindcă nu puteau fi *semnificate* (Gardiner).

Numele proprii nu formează deci o simplă modalitate practică a sistemelor clasificatorii pe care ar fi de ajuns s-o cităm în urma celorlalte modalităţi. Ele pun o problemă etnologilor, mai mult chiar decît lingviştilor. Pentru lingvişti problema este aceea a naturii numelor proprii şi a locului lor în sistemul limbii. Pentru noi e vorba şi de aceasta, dar şi de altceva, pentru că sîntem confruntaţi cu un dublu paradox. Noi trebuie să stabilim că numele proprii fac parte integrantă din sistemele tratate de noi ca fiind coduri, adică mijloace de a fixa semnificaţii, transpunîndu-le în termenii altor semnificaţii. Am putea-o face oare, dacă ar trebui să urmăm preceptele logicienilor şi ale anumitor lingvişti şi să admitem că numele proprii sînt, după formula lui Mill, *meaningless* — lipsite de semnificaţie ? Pe de altă parte, şi mai ales, formele de gîndire cu care am avut de-a face ne-au apărut sub aspectul unor gîndiri totalizante, epuizînd realul cu ajutorul claselor date în număr finit şi a căror însuşire fundamentală este de a fi *transformabile* unele în altele. Cum ar fi putut această gîndire cuantificată — virtu-

ţilor căreia am atribuit, în plan practic, marile descoperiri ale revoluţiei neolitice — să se satisfacă pe sine însăşi — din punct de vedere teoretic — şi să abordeze cu eficacitate concretul, dacă acest concret ar ascunde un reziduu de neinteligibilitate la care, în cele din urmă, s-ar reduce însăşi concreteţea, şi care ar fi prin esenţa ei refractară semnificaţiei ? Pentru o gîndire bazată pe operaţia dihotomică, principiul — totul sau nimic nu are numai o valoare euristică, el exprimă o însuşire a existenţei: totul are un sens, altminteri nimic n-are nici un sens*.

Să reluăm faptele etnografice de la punctul de unde le-am lăsat. Aproape toate societăţile pe care le-am citat formează numele lor proprii pornind de la denumiri clanice. Despre indienii Sauk, care ne-au furnizat ultimul nostru exemplu, se spune că numele lor proprii se raportează întotdeauna la animalul clanic, fie pentru că ele îl menţionează în mod expres, fie pentru că evocă o obişnuinţă, un atribut, o calitate caracteristică (adevărată sau mitică) a eponimului, fie, în sfîrşit, pentru că ele se referă la un animal sau obiect care îi este asociat. Au fost recenzate 66 de nume din clanul ursului, 11 din clanul bizonului, 33 din clanul lupului, 23 din clanul curcanului, 42 din clanul peştelui, 37 din clanul oceanului, 48 din clanul tunetului, 14 din clanul vulpii, 34 din clanul cerbului (Skinner 2).

Lista numelor proprii ale indienilor Osage, care aparţin clanurilor şi subclanurilor, cu toate că e fragmentară, este atît de lungă, încît ocupă 42 de pagini în 4° din vol. 4 al lui La Flesche (pp. 122—164). Regula de formare a acestor nume este aceeaşi ca şi la indienii Sauk. Astfel, pentru clanul ursului negru: Ochi-scînteietori (ai ursului), Urme-în-prerie, Teren-călcat-în-picioare, Ursa-neagră, Grăsime-de-spate de urs etc. Indienii Tlingit din Alaska aveau nume care „toate ... aparţineau unui clan determinat, iar despre anumite nume se pretindea chiar că erau proprietatea particulară a unei «case» sau «descendenţe»" (Laguna, p. 185). Aceste exemple ar putea fi înmulţite, căci s-ar găsi şi altele asemănătoare la aproape toate triburile

* Totul, cu excepţia existenţei fiinţei, care nu este una din însuşirile sale (vezi mai jos, p. 427).

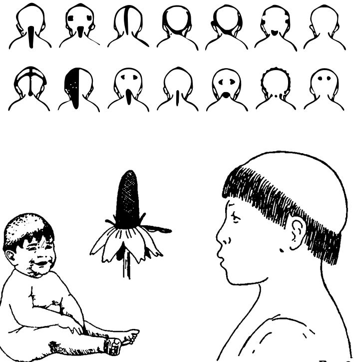


Fig. 9.

Tunsori de copii osage și omaka, după Clon (cf. La Flesche 4):
1 Cap. și coadă de elan. 2. Cap și coarne de bizon. 2 a. Coarne de bizon. 3. Profil și șira spinării bizonului, îndreptată spre cer. 4 b. Cap de urs. 4 c. Cap, coadă, trupuri de păsărele. 4 d. Carapace de broască țestoasă cu capul, labele și coada 4 e. Cap, aripă, coadă de vultur. 5. Puncte cardinale. 6. Coapsă păroasă de lup. 7 Coarne și coadă de bizon. 8. Cap și coadă de cerb. 9 Coarne în ivire de bizon tînăr. 10. Dinți de reptilă. 11. Floare de porumb. 12 Stîncă înconjurată de alge plutitoare.

Algonkin, Sioux și la acelea de pe coasta de nord-vest, adică din trei domenii clasice ale „totemismului“ în America de Nord.

America de Sud oferă și ea exemple ale aceluiași fenomen, anume la indienii Tupi Kawahib, ale căror clanuri au nume proprii care derivă de la eponim (Lévi-Strauss 3). La indienii Bororo, de asemenea, numele proprii par a fi proprie-

tatea anumitor clanuri sau chiar a unor neamuri puternice. Sînt socotite „sărace" acele clanuri care, pentru a avea un nume, atîrnă de bunăvoința altor clanuri (Cruz).

Legătura dintre numele proprii și denumirile totemice există și în Melanezia:

> „Sistemul totemic [al indigenilor Iatmul] este uimitor de bogat în nume personale aparținînd unor serii distincte, astfel încît fiecare individ poartă numele strămoșilor totemici — duhuri, păsări, stele, mamifere, ustensile, precum oale, unelte etc. — ale clanului său; același individ poate avea 30 de nume sau chiar mai mult. Fiecare clan deține cîteva sute de asemenea nume ancestrale, polisilabice, a căror etimologie ne duce la mituri secrete" (B a t e s o n, p. 127).

În sfîrșit, aceeași situație pare să fi prevalat în Australia de la un capăt la celălalt. „Cuiva care ar cunoaște destul de bine limba aranda, i-ar fi de ajuns să știe numele oricărui indigen, ca să deducă totemul lui" (P i n k, p. 176). Această observație se repetă și cu referire la indigenii Murngin din țara Arnhem: „Numele celor vii se inspiră toate din vreun element al complexului totemic și se raportează la totem, direct sau indirect" (W a r n e r, p. 390). Numele proprii ale indigenilor Wik Munkan derivă de asemenea de la totemurile respective. Astfel, pentru bărbații al căror totem este peștele baramundi *(Osteoglossum)*. care e pescuit cu lancea: Baramundi-înoată-în-apă-și-vede-un-om, Baramundi-mișcă-coada-înotînd-în-jurul-ouălor-sale, B.-respiră, B.-are-ochii-deschiși, B.-rupe-o-lance, B.-mănîncă-un-pește etc. Sau pentru femeile al căror totem este crabul: Crabul-are-ouă, Mareea-duce-cu-sine-crabii, Crabul-se-ascunde-într-o-gaură etc. (McConnel). Triburile de pe fluviul Drysdale au nume proprii derivate din denumiri totemice; așa cum subliniază o formulă deja citată, „totul are legătură cu totemul". (H e r n a n d e z).

E clar că aceste denumiri individuale țin de același sistem ca și denumirile colective, pe care le-am studiat înainte, și că prin intermediul lor se poate trece, cu ajutorul transformărilor,

de la nivelul individuaţiei la acela al categoriilor celor mai generale. Într-adevăr, fiecare clan sau subclan are un lot de nume al căror port este rezervat membrilor săi, şi aşa cum un individ e o parte a grupului, numele individual e o „parte" a denumirii colective, fie că aceasta cuprinde animalul în întregime, iar numele individuale corespund unor membre sau părţi ale animalului, fie că denumirea colectivă purcede de la o idee despre animal, conceput la cel mai înalt nivel de generalitate, iar denumirile individuale corespund uneia din predicaţiile lui în timp sau în spaţiu — Ciine-lătrînd, Bizon-înfuriat —, fie în sfîrşit unei combinaţii a celor două procedee: Ochi-scînteietori-ai-ursului. În raportul astfel enunţat, animalul poate fi subiect sau predicat: *Peştele*-mişcă-coada, Mareea-duce-cu-sine-*crabii*, etc. Oricare ar fi procedeul folosit (şi de cele mai multe ori ele se află alăturate), numele propriu evocă un aspect parţial al entităţii animale sau vegetale, tot aşa cum corespunde unui aspect parţial al fiinţei individuale — în mod absolut — şi în particular, în acele societăţi în care individul capătă un nume nou în fiecare moment important al vieţii sale. De altfel, în societăţi învecinate, aceleaşi construcţii sînt folosite pentru a alcătui fie nume personale (purtate de membrii individuali ai unui grup clanic), fie nume colective (purtate de cete, neamuri sau grupuri de neamuri, adică de subgrupuri ale aceluiaşi clan).

Asistăm, aşadar, la două detotalizări paralele: a speciei în părţi ale corpului şi în atitudini, şi a segmentului social în indivizi şi în roluri. Dar, aşa cum am putut arăta cu ajutorul unui model figurat, cum detotalizarea conceptului de specie în specii particulare, a fiecărei specii în membrii săi individuali şi a fiecăruia dintre aceşti indivizi în părţi ale corpului sau în organe, putea să ajungă la o retotalizare a părţilor concrete în părţi abstracte şi a părţilor abstracte în individ conceptualizat, tot aşa aici detotalizarea se continuă sub formă de retotalizare. În legătură cu numele proprii ale indienilor Miwok din California, Kroeber face observaţii care completează exemplele noastre şi deschid o perspectivă nouă:

> „În interiorul jumătăţilor nu există subdiviziuni. Cu toate acestea, la fiecare din ele este asociată o lungă listă

de animale, de plante şi de obiecte. Într-adevăr, după teoria indigenă, tot ce există aparţine uneia sau celeilalte părţi. Fiecare individ, membru al unei jumătăţi, întreţine o legătură specială cu unul din lucrurile caracteristice jumătăţii sale — legătură ce poate fi considerată totemică — dar într-un singur mod: prin numele său. Acest nume, dat în copilărie de un bunic sau de o altă rudă oarecare şi purtat toată viaţa, evocă unul din animalele sau obiectele totemice caracteristice unei jumătăţi".

„Dar nu numai atît. În marea majoritate a cazurilor, numele nu menţionează totemul, căci e format din radicale ale verbelor sau din adjective, pentru a descrie o acţiune sau o condiţie, aplicabile în aceeaşi măsură şi altor totemuri. Astfel, din verbul *hausu-s* sînt formate numele *Hausu* şi *Hauchu,* care se referă, respectiv, la căscatul unui urs care se trezeşte din somn şi la gura căscată a unui somon scos din apă. Numele nu conţin nimic care ar putea sugera animalele în chestiune — şi care de altfel aparţin chiar unor jumătăţi opuse. În timp ce atribuiau nume, bătrînii explicau desigur la ce animale se gîndeau, şi purtătorii acestor nume, rudele lor apropiate şi îndepărtate, soţul şi prietenii, erau toţi informaţi. Un Miwok dintr-un alt district, însă, putea să se întrebe dacă era vorba de un urs, de un somon sau de o duzină de alte animale" (K r o e b e r *2,* pp. 453—454).

Trăsătura aceasta nu pare a fi specifică numai indienilor Miwok; examinîndu-se listele cu nume clanice ale triburilor Sioux, se întîlnesc multe exemple analoge, şi observaţia lui Kroeber coincide de asemenea cu o caracteristică a sistemului de denumire a indienilor Hopi. Astfel, numele Cakwyamtiwa, al cărui sens literal este „Albastru (sau verde) - fiind - apărut", se poate referi, în funcţie de clanul aceluia care dă numele, la floarea deschisă de tutun, sau la acea de *Delphinium scaposum,* sau şi la germinarea plantelor, în general. Numele Lomahongioma, „Scoală-te" sau „Ridică-te cu graţie", este susceptibil a evoca, pentru acelaşi motiv, tija trestici sau aripile desfăcute ale unui fluture etc. (V o t h *3,* pp. 68—69).

Prin generalitatea lui, fenomenul pune o problemă psihologică care interesează teoria numelor proprii şi care va fi evocată mai jos. Aici ne vom mulţumi să subliniem că această indeterminare relativă a sistemului corespunde, cel puţin în mod virtual, fazei de retotalizare: numele propriu se formează prin detotalizarea speciei şi prin prelevarea unui aspect parţial. Subliniindu-se însă exclusiv faptul prelevării şi lăsînd nedeterminată specia care constituie obiectul ei, se sugerează că toate prelevările (şi deci toate actele de denumire) prezintă ceva comun. Se revendică prin anticipaţie o unitate a cărei prezenţă e bănuită în sînul diversităţii. Şi din acest punct de vedere, dinamica denumirilor individuale ţine de schemele clasificării pe care le-am analizat. Ea constă în demersuri de acelaşi tip şi orientate la fel.

E de altfel izbitor faptul că sistemele de prohibiţii se regăsesc, cu aceleaşi caracteristici, atît în planul denumirilor individuale, cît şi în acel al denumirilor colective. Folosirea ca hrană a plantei sau a animalului care serveşte ca eponim unui grup social îi este uneori interzisă acestuia, iar uneori interdicţia priveşte folosirea lingvistică a plantei sau animalului care serveşte de eponim unui individ. Or, trecerea de la un plan la altul este, într-o anumită măsură, posibilă: numele proprii de tipul pe care le-am examinat pînă acum sînt formate în general prin decupajul ideal al corpului animalului, inspirat de gesturile vînătorului sau ale bucătarului. În triburile din valea fluviului Drysdale, în Australia de nord, numele de femeie Poonben este format pornind de la cuvîntul englez *spoon*, lingură, ustensilă asociată, aşa cum era de aşteptat, totemului „Om-alb" (Hernandez).

Atît în Australia cît şi în America, se cunosc prohibiţii privind folosirea numelor unui mort, care contaminează toate cuvintele limbajului ce prezintă o asemănare fonetică cu aceste nume. La indigenii Tiwi din insulele Melville şi Bathurst, o dată cu numele propriu Mulankina, devine tabu cuvîntul mulikina, care înseamnă: plin, umplut, destul (Hart). Această uzanţă e paralelă cu aceea a indienilor Yurok din nordul Californiei: „Cînd Tegis muri, numele comun *tsis*, leş de ciocănitoare, încetă de a fi pronunţat de părinţii lui sau în prezenţa lor"

(K r o e b e r, *2*, p. 48)*. Insularii din Dobu interzic întrebuințarea de nume proprii între indivizi care sînt uniți temporar sau pe o lungă durată printr-o legătură „de specie", fie că sînt tovarăși de drum, comeseni, sau că își împart favorurile aceleiași femei (Bateson).

Astfel de fapte prezintă pentru noi un îndoit interes. Mai întîi, ele oferă o analogie incontestabilă cu prohibițiile alimentare care, în mod abuziv, au fost asociate numai cu totemismul. Așa cum la indigenii Mota o femeie este „contaminată" de către o plantă sau un animal, împrejurare în urma căreia ea dă naștere unui copil supus interdicției alimentare corespunzătoare, iar la indigenii Ulawa muribundul este cel care „contaminează", incarnîndu-se în ea, o specie animală sau vegetală a cărei consumare va fi interzisă urmașilor săi, tot așa, prin omofonie, un nume „contaminează" alte cuvinte, a căror folosire devine astfel prohibită. De altă parte, această omofonie definește o clasă de cuvinte lovite de interdicție, pentru că aparțin aceleiași „specii", care dobîndește prin aceasta o realitate ad-hoc, comparabilă cu aceea a speciei animale sau vegetale. Or, aceste „specii" de cuvinte marcate de aceeași prohibiție reunesc nume proprii și nume comune, ceea ce e un motiv în plus de a bănui că deosebirea dintre cele două tipuri nu este atît de mare cît eram dispuși să admitem la început.

•

Desigur, obiceiurile și procedeele evocate nu se întîlnesc în toate societățile exotice, nici chiar în acelea care desemnează segmentele lor prin nume de animale și de vegetale. Se pare că irochezii, care se află în acest din urmă caz, ar avea un sistem de nume proprii totalmente deosebit de sistemul denumirilor clanice. Numele lor sînt cele mai adeseori formate dintr-un verb și un substantiv încorporat, sau dintr-un substantiv urmat de un adjectiv: În-centrul-cerului, El-ridică-cerul, Dincolo-de-cer etc.; Floare-atîrnînd, Frumoasă-floare, Dincolo-de-

* Se vor putea găsi și alte exemple la Elmendorf și Kroeber, 1960, de care noi nu dispuneam încă în momentul cînd aceste pagini au fost scrise.

flori; El-aduce-noutăți, El-anunță-înfrîngerea (sau victoria) etc.; Ea-lucrează-acasă, Ea-are-doi-bărbați etc.; Acolo-unde-două-rîuri-se-unesc, Încrucișarea-drumurilor etc. Așadar, nici o referire la animalul eponim, ci numai — oricare ar fi clanul — la activitățile tehnice și economice, la pace și la război, la fenomene naturale și la corpuri cerești. Exemplul indienilor Mohawk, de pe Grand River, unde organizarea clanică s-a descompus mai repede decît în alte grupuri, dă o idee despre felul în care toate aceste nume au putut fi, la origine, create arbitrar: astfel, Sloiuri-purtate-de-ape pentru un copil născut în epoca dezghețului, sau Ea-trăiește-în-lipsuri, pentru fiul unei femei sărace (Goldenweiser, pp. 366—368)*.

Cu toate acestea, situația nu este esențial diferită de aceea descrisă în legătură cu indienii Miwok și Hopi, ale căror nume, care teoretic evocă planta sau animalul clanic, nu se referă la ele în mod explicit, ci necesită o interpretare cu cheie. Chiar dacă această interpretare nu este indispensabilă, nu e mai puțin adevărat că și la irochezi numele proprii, în număr de cîteva sute sau mii, sînt proprietăți clanice păstrate cu strictețe. De altfel, acest lucru i-a permis lui Goldenweiser să demonstreze că clanurile broaștei țestoase mici și mari, ale becaținei mici și mari etc. s-au format prin dedublare: ele dețin în comun aceleași nume. Numele citate de acest autor nu rezultă, fără îndoială, dintr-o detotalizare a animalului clanic. Ele sugerează însă o detotalizare a acelor aspecte ale vieții sociale și ale lumii fizice pe care sistemul de denumiri clanice nu le-a prins încă în plasa lui. S-ar putea deci ca principala deosebire între sistemul de nume proprii ale irochezilor și sistemele indienilor Miwok, Hopi, Omaha și Osage (pentru a ne limita numai la cîteva exemple) să consiste în faptul că aceste triburi prelungesc, pînă și în planul numelor proprii, o analiză deja începută la nivelul denumirilor clanice, pe cînd irochezii se servesc de nume proprii pentru a întreprinde o analiză consacrată unor obiecte noi, dar care aparține aceluiași tip formal ca și cealaltă.

Mai tulburător este cazul diverselor triburi africane. Indigenii Baganda au nume (din care au fost culese peste 2 000) repre-

* La Cooke se găsește o clasificare analitică de aproximativ 1 500 de nume proprii irocheze.

zentînd tot atîtea proprietăți clanice. Ca și la indigenii Bororo din Brazilia, unele din clanurile lor sînt bogate în nume, altele sărace. Aceste nume nu sînt rezervate ființelor umane, căci ele sînt date și dealurilor, rîurilor, stîncilor, pădurilor, izvoarelor de apă, debarcaderelor, tufișurilor și arborilor izolați. Dar spre deosebire de cazurile examinate mai înainte, aceste nume nu constituie decît o categorie printre celelalte (Nsimbi), iar un procedeu foarte diferit de formare a numelor apare încă și mai clar la alte triburi din aceeași regiune:

> „Cel mai adesea, numele personale nyoro par a exprima ceea ce s-ar putea descrie ca o «stare de spirit» a rudei sau a rudelor care dau nume copilului" (B e a t t i e, pp. 99—100).

Fenomenul a fost studiat îndeaproape la indigenii Lugbara, un trib din Uganda, unde copilul primește numele de la mama sa, asistată uneori de soacră (mama soțului). Din 850 de nume culese într-un același subclan, trei sferturi se referă la comportarea sau caracterul unuia sau altuia dintre părinți: În-lene, dacă părinții sînt leneși, În-cana-cu-bere, dacă tatăl este bețiv, Nu-dă, dacă mama își hrănește prost soțul etc. Celelalte prenume evocă moartea, recentă sau apropiată (a altor copii ai acelorași părinți, a părinților înșiși sau a altor membri ai grupului), sau atribute ale copilului. S-a observat că cea mai mare parte a numelor sînt jignitoare pentru tatăl copilului sau chiar pentru mama lui, care e totuși inventatoarea numelui. Aceste nume fac aluzie la delăsarea, la imoralitatea, la decăderea socială sau materială a unuia sau a altuia dintre părinți, sau a amîndurora. Cum poate o femeie, alegînd numele copilului său, să se descrie ca însăși ca o vrăjitoare răufăcătoare, o soție necredincioasă, o vagabondă, o sărăcană și o nemîncată ?

Indigenii Lugbara spun că astfel de nume nu sînt în general date de mamă, ci de bunică (mama tatălui). Antagonismul latent dintre descendențele încuscrite, care arată că mama se răzbună pentru dușmănia a cărei victimă este din partea familiei soțului, dînd fiului său un nume umilitor pentru tatăl acestuia, explică de asemenea că bunica, legată de nepoții ei printr-o legătură sentimentală foarte puternică, exprimă sime-

tric antagonismul său faţă de soţia fiului ei (Middleton). Această interpretare este totuşi puţin satisfăcătoare, dat fiind că — aşa cum observă autorul care o comunică — bunica provine şi ea dintr-o descendenţă străină şi că s-a aflat şi ea în trecut în situaţia în care e nora ei. Ni se pare deci că interpretarea propusă de Beattie în legătură cu un obicei asemănător al indigenilor Banyoro este mai profundă şi mai coerentă. La acest trib, de asemenea, numele personale evocă „moartea, durerea, sărăcia, duşmănia între vecini". Dar acest lucru se datoreşte faptului că „persoana care dă numele se consideră pe sine însăşi ca fiind supusă unei acţiuni, şi nu ca una care acţionează, ca o victimă a invidiei şi a urii altora". Această pasivitate morală, care răsfrînge asupra copilului o imagine de sine făurită de altul, îşi găseşte expresia pe plan lingvistic: „. . . cele două verbe «a pierde» şi «a uita» se folosesc în limba lunyoro, avînd lucrul uitat ca subiect, iar pe acel care l-a uitat, ca obiect. Păgubaşul sau uitucul nu acţionează asupra lucrurilor, ci lucrurile asupra lui . . ." (B e a t t i e, p. 104 şi n. 5).

Oricît de diferit ar fi acest mod de formare a numelor personale de acela pe care l-am examinat mai înainte, ambele coexistă la indigenii Banyoro şi Lugbara. Nume speciale sînt rezervate copiilor a căror naştere a fost marcată de împrejurări însemnate.

Astfel, la indigenii Lugbara se dau nume de: Ejua pentru un geamăn, Ejurua pentru o geamănă; Ondia pentru fiul, Ondinua pentru fiica unei femei presupusă sterilă; Bileni („pentru mormînt") numele primului supravieţuitor al unei serii de copii născuţi morţi. Aceste nume preexistă deci indivizilor care le poartă şi le sînt atribuite din cauza unei condiţii care este în mod obiectiv a lor, dar în care se pot afla şi alţi indivizi, şi pe care grupul o consideră încărcată cu semnificaţie. Ele diferă deci în toate privinţele de numele liber inventate de către un individ determinat pentru un individ de asemenea determinat şi care exprimă o stare de spirit trecătoare. Putem spune oare că unele desemnează clase, iar celelalte — indivizi ? Totuşi, ele sînt în aceeaşi măsură nume proprii, iar culturile respective o ştiu atît de bine, încît consideră că pot fi substituite unele

altora: o mamă Lugbara alege, dacă e cazul, între cele două metode de denumire.

Există de altfel tipuri intermediare. Așezînd numele indienilor Hopi în prima categorie, am lăsat în mod provizoriu deoparte un aspect prin care ele se apropie de a doua categorie. Dacă ele țin obligatoriu de o ordine obiectivă (în cazul de față, aceea a denumirilor clanice), legătura nu este cu clanul purtătorului de nume (ca, de exemplu, la indienii Yuma), ci cu al aceluia care dă numele*. Numele pe care eu îl port evocă așadar un aspect, nu al plantei sau al animalului care îmi servesc de eponim clanic, ci al plantei sau al animalului care servesc de eponim clanic nașului meu. Această obiectivitate subiectivată de altul, al cărui vehicul sînt eu, este, fără îndoială, mascată de indeterminarea numelor care, după cum am văzut, nu se referă explicit la eponim. Ea este însă totodată de două ori întărită: prin obligația pe care o avem de a ne întoarce, pentru a înțelege numele, la împrejurările sociale concrete în care numele a fost conceput și atribuit, și prin libertatea relativă pe care o are cel care dă numele, de a-l crea după inspirația lui, cu condiția să respecte doar restricția inițială ca numele să fie interpretabil în termenii propriei sale denumiri clanice. *Mutatis mutandis,* situația era aceeași și la indigenii Miwok, la care numele, echivoc și inventat, trebuia să poată fi raportat la ființele sau lucrurile care țin de jumătatea persoanei numite.

Sîntem deci în prezența a două tipuri extreme de nume proprii, între care există o întreagă serie de tipuri intermediare. Într-un caz, numele este un semn de identificare care confirmă, prin aplicarea unei reguli, apartenența individului *care e numit* la o clasă preordonată (un grup social într-un sistem de

* Această regulă o amintește pe aceea a triburilor australiene din Cherburg, în Queensland. Fiecare individ are trei nume, din care primul se referă la sediul totemic al purtătorului și celelalte două la totemul patern, cu toate că afiliațiile totemice se transmit pe linie maternă. Astfel, o femeie al cărei totem personal este oposumul, poartă numele Butilbaru, desemnînd o anumită albie de pîrîu secat, și două nume derivate din totemul patern — în acest exemplu emu-ul — al căror sens este: „emu-ul mișcă gîtul încoace și încolo" și „emu bătrîn urcînd și coborînd". Fiul unui tată oposum se numește „Karingo" (numele unui mic izvor), Myndibambu: „oposum cînd i se despică pieptul" și Mynwhagala: „Oposum sus în arbore, acum din nou coborît" etc. (Kelly, p. 468).

grupuri, un statut natal într-un sistem de statute); în celălalt caz, numele este o creaţie liberă a individului *care numeşte* şi care exprimă, prin intermediul celui pe care îl numeşte, o stare tranzitorie a propriei sale subiectivităţi. Dar se poate spune oare că într-un caz sau în celălalt se dau într-adevăr nume ? Alegerea, se pare, constă numai între a identifica pe altul, atribuindu-l unei clase sau, sub pretextul de a-i da un nume, a se identifica pe sine prin el. Aşadar, niciodată nu se dau nume: se clasifică un altul, cînd numele ce i se dă e legat de caracteristicile lui, sau cel care dă numele se clasifică pe sine însuşi, atunci cînd — socotindu-se scutit de a urma o regulă — numeşte pe celălalt „în mod liber", adică în funcţie de caracteristicile proprii. De cele mai multe ori ambele lucruri se fac concomitent.

Îmi cumpăr un cîine de rasă. Dacă ţin să-i păstrez valoarea şi prestigiul şi să le transmit urmaşilor săi, va trebui să respect scrupulos anumite reguli atunci cînd îi aleg un nume, fiindcă aceste reguli sînt imperative în societatea proprietarilor de cîini de rasă din care aspir să fac şi eu parte. De altfel, cel mai adesea numele va fi dat cîinelui din iniţiativa şi pe răspunderea crescătoriei de cîini în care s-a născut şi în momentul achiziţiei va fi deja înscris în registrele societăţii canine calificate în acest scop. Numele va începe cu o iniţială convenţională corespunzînd anului naşterii animalului; uneori se va completa cu un prefix sau cu un afix, conotind creşterea animalului, în felul unui nume patronimic. Eu îmi voi păstra, fără îndoială, libertatea de a-mi striga cîinele altfel; nu e însă mai puţin adevărat că cutare caniş pitic englezesc, pe care stăpînul său îl strigă cu numele de Bawaw, poartă în registrele Clubului canin britanic numele de „Top-Hill Silver Spray" format din două locuţiuni, dintre care prima consemnează o anumită crescătorie, pe cînd a doua reprezintă un nume disponibil. Aşadar numai alegerea numelui cu care te adresezi cîinelui poate fi lăsată la iniţiativa proprietarului: termenul de referinţă este stereotipat şi dat fiind că el consemnează totodată data naşterii şi apartenenţa la un grup, acest nume este, aşa cum vom vedea mai departe, exact produsul combinaţiei a ceea ce etnologii numesc un nume clanic şi un nume ordinal.

Să admitem că mă consider liber de a-mi boteza cîinele după placul meu; dar dacă aleg numele de Médor, voi fi considerat banal, dacă aleg Domn sau Lucian, voi fi privit ca original și provocator, iar dacă aleg Pelléas, ca estet.

Este de asemenea necesar ca numele să fie, pentru civilizația din care fac parte, corespunzător clasei numelor de cîine și să fie un nume disponibil — dacă nu absolut, cel puțin relativ, — adică vecinul meu să nu-l fi adoptat intre timp. Numele cîinelui meu va fi deci produsul intersecției a trei domenii: ca membru al unei clase, ca membru al subclasei numelor disponibile în cadrul clasei, în sfîrșit, ca membru al clasei formate de intențiile și gusturile mele.

Vedem deci că problema raporturilor dintre nume proprii și nume comune nu este aceea a raportului între denumire și semnificație. Semnificăm întotdeauna, fie pe altul, fie pe noi înșine. Alegerea este numai între acestea, cam așa cum unui pictor i se oferă să aleagă între arta figurativă și arta nonfigurativă, dar care nu e decît alegerea între a atribui o clasă unui obiect identificabil sau, prin scoaterea obiectului în afara clasei, în a face din această alegere un mijloc de a se clasifica pe sine exprimîndu-se prin el.

Din acest punct de vedere, sistemele denominative comportă și „abstractul“ lor. Astfel, indienii Seminole, pentru a forma numele adulților, folosesc cîteva serii de elemente puțin numeroase și combinate între ele, fără a ține seamă de sensul lor. Fie o serie „morală“: înțelept, nebun, prudent, răutăcios etc.; o serie „morfologică“: pătrat, rotund, sferic, alungit etc.; o serie „zoologică“: lup, vultur, castor, puma; cu ajutorul acestora, scoțînd un termen din fiecare serie și alăturîndu-le, se va forma numele: Puma-nebun-sferic (S t u r t e v a n t, p. 508).

•

Studiul etnografic al numelor personale s-a lovit mereu de obstacole care au fost bine analizate de Thomson asupra unui exemplu australian: acel al indigenilor Wik Munkan, care trăiesc în partea de apus a peninsulei York. De o parte, numele proprii sînt derivate de la totemuri și țin de o știință sacră și

esoterică; de altă parte, ele sînt legate de personalitatea socială şi pun în cauză ansamblul obiceiurilor, riturilor şi interdicţiilor. Sub acest dublu aspect ele nu pot fi disociate de un sistem denominativ mai complex, care cuprinde termenii de rudenie întrebuinţaţi în mod normal ca termeni de interpelare şi deci de folosire profană, şi termenii sacri care cuprind numele proprii şi denumirile totemice. Dar, o dată recunoscută această distincţie între sacru şi profan, nu este mai puţin adevărat că numele proprii (sacre) şi termenii de rudenie (profani), folosiţi ca termeni de interpelare, sînt termeni individuali, pe cînd denumirile totemice (sacre) şi termenii de rudenie (profani), folosiţi ca termeni de referinţă, sînt termeni de grup. Prin aceasta, aspectul sacru şi aspectul profan sînt legate între ele.

O altă dificultate rezultă din multiplele prohibiţii care afectează folosirea numelor proprii. Indigenii Wik Munkan interzic orice menţionare a numelui sau a numelor timp de trei ani consecutivi, socotiţi de la moartea purtătorului lor, pînă cînd cadavrul său mumificat este incinerat. Menţionarea anumitor nume este interzisă pentru totdeauna: aşa, de pildă, acelea ale surorii şi ale fratelui soţiei. Anchetatorul care ar face gafa de a se informa în această privinţă, ar primi drept răspuns, în locul numelor cerute, cuvinte al căror înţeles real este „fără nume", „nici un nume" sau „al doilea născut".

O ultimă dificultate rezultă din marele număr de categorii nominale. La indigenii Wik Munkan trebuie deosebite: termenii de rudenie, *nämp kämpan,* numele de condiţie sau de statut, poreclele, *nämp yann,* sau literal: „nume nimic", cum e „infirm" sau „stîngaci", în sfîrşit, adevăratele nume proprii, *nämp.* În mod normal, numai termenii de rudenie sînt folosiţi ca termeni de interpelare, cu excepţia perioadelor de doliu, în timpul cărora se întrebuinţează nume care corespund naturii doliului şi al căror sens este: văduv sau văduvă, ori: „lovit de pierderea unei rude", specificîndu-se dacă e vorba de un frate sau de o soră (mai mare sau mai mică), de un copil, de un nepot sau nepoată (direct sau prin alianţă), de un bunic. Vom întîlni mai tîrziu o uzanţă paralelă la triburile din interiorul insulei Borneo.

Procedeul de formare a numelor proprii prezintă un interes

deosebit. Fiecare individ are trei nume personale. Un nume „ombilical“ *nämp kort'n,* un nume mare *nämp pi'in,* un nume mic *nämp mäny.* Toate numele mari și mici derivă de la totem sau de la atributele totemului și constituie deci proprietăți clanice. Numele mari se referă la capul sau la jumătatea superioară a corpului animalului totemic, numele mici la gambă, la coadă sau la jumătatea inferioară a corpului. Astfel, un om din clanul peștelui va avea ca nume mare: *Pämpikän,* „omul-lovește“ (capul), și ca nume mic: *Yánk,* „picior“ (= partea strangulată a cozii), iar o femeie din același clan, *Pämkotjattä* și *Tippunt* (grăsime), „de la pintece“.

Numele „ombilicale“ sînt singurele care pot ține de un alt clan și chiar de un alt sex decît acela al purtătorului. De îndată ce copilul s-a născut, dar înainte de ieșirea placentei, o persoană anume desemnată trage de cordonul ombilical, enumerînd mai întîi numele masculine ale descendenței paterne, apoi numele feminine, în sfîrșit, numai numele masculine ale descendenței materne. Numele care se nimerește a fi pronunțat în clipa cînd placenta cade va fi cel purtat de copil. Bineînțeles că adeseori cordonul ombilical este astfel manipulat încît să se asigure numele dorit (Thomson). Ca și în cazurile citate mai înainte, avem aici așadar un procedeu de formare a numelui care împacă exigențele de ordin obiectiv și jocul relațiilor interpersonale (în parte liber în limitele acestui ordin).

Sub raportul nașterii, această tehnică în mod fățiș (dar fals) „probabilistă“ corespunde cu acelea ce au fost observate în alte triburi australiene, cu ocazia unui omor și pentru a stabili nu numele unui nou născut, ci pe acel al ucigașului presupus. Indigenii Bard, Ungarinyin și Warramunga așază cadavrul între ramurile unui arbore sau pe o platformă ridicată; exact dedesubtul ei se aranjează pe pămînt un cerc de pietre sau un rînd de bețe, fiecare piatră sau băț reprezentînd un membru al grupului. Vinovatul va fi denunțat de piatra sau bățul în direcția căruia se vor scurge exsudațiile cadavrului. În nord-vestul Australiei corpul este îngropat și pe mormînt se așază atîtea pietre cîți membri sau cîți suspecți numără grupul. Piatra care e găsită pătată de sînge îl indică pe ucigaș. Sau i se smulg defunctului firele de păr unul cîte unul, recitîndu-se lista sus-

pecţilor: primul fir care scapă il denunţă pe asasin (Elkin 4, pp. 305—306).

Este limpede că toate aceste procedee sînt formal de acelaşi tip şi că ele prezintă un caracter remarcabil, care este comun şi altor sisteme de nume proprii ale societăţilor cu clase finite. Am arătat mai sus că în astfel de sisteme — care ilustrează, fără îndoială, o situaţie generală — numele semnificau întotdeauna apartenenţa la o clasă, actuală sau virtuală, care poate fi numai a celui care este numit sau a celui care numeşte şi că deosebirea dintre numele atribuite prin aplicarea unei reguli şi numele inventate, se reducea numai la această nuanţă. Vom observa de asemenea că această deosebire nu corespunde decît în mod superficial cu aceea făcută de Gardiner între nume „dezincarnate" şi nume „incarnate", primele fiind cele alese dintr-o listă obligatorie şi restrînsă (cum e aceea a sfinţilor din calendar), purtate deci simultan şi succesiv de un mare număr de indivizi, iar celelalte aplicîndu-se unui individ unic, ca Vercingetorix şi Iugurta. Ni se pare, într-adevăr, că primele sînt prea complexe pentru ca să poată fi definite prin singurul caracter reţinut de Gardiner: ele clasează pe părinţi (care au ales numele copiilor lor) într-un mediu, într-o epocă şi într-un stil şi pe purtătorii lor în mai multe feluri: mai întîi, fiindcă un Ion este un membru al clasei Ionilor; apoi pentru că fiecare prenume are, conştient sau inconştient, o conotaţie culturală care impregnează imaginea pe care ceilalţi şi-o fac despre purtător şi care, prin întortocheri subtile, poate contribui la modelarea personalităţii lui într-o manieră pozitivă sau negativă*. Or, toate acestea s-ar verifica şi în cazul numelor „incarnate", dacă am dispune de contextul etnografic care ne lipseşte: numele Vercingetorix ni se pare a fi exclusiv al învingătorului de la Gergovia, numai din cauză că nu cunoaştem realităţile galice. Distincţia pe care o face Gardiner nu priveşte, prin urmare,

* „... părinţii aleg numele copiilor lor... şi savanţii şi-au onorat adesea colegii, dînd numele lor unor descoperiri. Dar, adeseori, în acest act nu a avut loc o alegere absolut arbitrară. Părinţii au fost călăuziţi de tradiţii sociale şi religioase, savanţii de un drept de prioritate, prin alegerea sa, fiecare dezvăluie caracterul preocupărilor sale şi limitele orizontului său" (Brøndal, p. 230).

două tipuri de nume, ci două situații în care se află observatorul față de sistemul de nume al propriei sale societăți și de acel al unei societăți care îi este străină.

După toate acestea, e mai ușor a desprinde principiul sistemului nominal al indigenilor Wik Munkan: ei formează nume de persoane într-un fel analog aceluia pe care noi îl adoptăm cînd formăm nume de specii. Într-adevăr, pentru a identifica un individ ei încep prin a combina două indicative ale clasei, unul major („numele" mare), altul minor („numele" mic). Acest ansamblu are prin el însuși un dublu efect: de a atesta apartenența purtătorului la un grup totemic, evocat de semnificante binecunoscute, ca proprietatea sa exclusivă, și de a circumscrie poziția individului în cadrul grupului. Combinația dintre numele mare și numele mic nu este prin ea însăși individuantă; ea delimitează un subansamblu căruia purtătorul numelui îi aparține concomitent cu alții, definiți provizoriu datorită aceleiași combinații. Așadar, numele „ombilical" este acel care desăvîrșește individuația, dar principiul său e cu totul diferit. De o parte, el poate fi, fie un nume „mare", fie un nume „mic" (din același clan sau din alt clan); fie un nume masculin, fie un nume feminin (oricare ar fi sexul purtătorului). De altă parte, atribuirea lui nu e legată de un sistem, ci de un eveniment: coincidența dintre un efect fiziologic (teoretic independent de voința oamenilor) și momentul unei enumerări.

Să comparăm acum acest trinom cu cele ale botanicii și zoologiei științifice. Fie, de exemplu, în botanică: *Pscilocybe mexicana* Heim, sau în zoologie: *Lutrogale perspicillata maxwelli.* Primii doi termeni din fiecare trinom fixează ființei considerate locul într-o clasă și o subclasă care aparțin unui ansamblu preordonat. Al treilea termen însă, care este numele descoperitorului, încheie sistemul, amintind un eveniment: e un capăt de serie, nu de grup.

Există, negreșit, o deosebire: în trinoamele științifice, numele descoperitorului nu adaugă nimic la identificare, care e completă încă de la primii doi termeni, el aduce doar un omagiu autorului ei. Aceasta însă nu este absolut exact; termenul statistic are o funcție logică, și nu numai morală. El ne retrimite la sistemul de decupaj adoptat de autorul în chestiune

sau de un confrate şi permite aşadar specialistului de a opera transformările indispensabile pentru a rezolva problemele sinonimiei: de a şti, de exemplu, că *Juniperus occidentalis* Hook este aceeaşi fiinţă cu *Juniperus utahensis* Engelm., pe cînd fără numele descoperitorilor sau al naşilor, s-ar putea trage concluzia că e vorba de două fiinţe diferite. În concluzie, în taxinomiile ştiinţifice, funcţia termenului statistic e simetrică şi inversă faţă de aceea pe care acest termen o îndeplineşte la indigenii Wik Munkan; ea permite de a asimila, nu de a disimila; în loc de a atesta perfecţiunea unui mod unic de decupaj, ea sugerează o pluralitate de decupaje posibile.

Or, cazul indigenilor Wik Munkan e deosebit de elocvent numai din cauza bizareriei tehnicii concepute de ei şi care aruncă o lumină vie asupra structurii sistemului. Această structură ar putea fi regăsită însă cu uşurinţă în societăţile care ne-au furnizat toate exemplele noastre, ca, de pildă, la indienii Algonkin, la care numele personal întreg se compune din trei termeni*: un nume derivat din denumirea clanică, un nume ordinal (exprimînd ordinea de naştere în familie) şi un titlu militar care este, de astă dată, un termen „mecanic", şi doi termeni „statistici" de putere inegală. Există mai multe titluri militare decît nume ordinale şi probabilitatea ca aceeaşi combinaţie să se reproducă la două persoane distincte este cu atît mai mică cu cît — dacă primul termen ţine de un grup obligatoriu ca atare — alegerea efectuată de cel care dă numele printre toate cele posibile va fi făcută cu grija, printre altele, de a evita dublările. E un prilej de a sublinia că, elementul „mecanic" sau „statistic" nu este intrinsec; el se defineşte în raport cu persoana celui care dă şi a celui care poartă numele. Numele derivat din denumirea clanică îl identifică fără echivoc pe purtător ca membru al unui clan, dar modul de a-l alege dintr-o listă depinde de condiţii istorice complexe: nume în acel moment vacante, personalitatea şi intenţiile celui care dă numele. Din contra, termenii „statistici" definesc fără echivoc o poziţie individuală în sistemul statutelor natale sau

* Doi termeni la indienii Lacandon din Mexic, de limbă maya, care formează numele cu ajutorul unui binom compus dintr-un nume de animal şi un nume ordinal (Tozzer, pp. 42—43 şi 46—47).

în ierarhia militară; faptul însă de a ocupa aceste poziţii rezultă din împrejurări demografice, psihologice şi istorice, adică dintr-o indeterminare obiectivă a viitorului purtător al numelui.

Această imposibilitate de a defini un nume propriu altfel decît ca un mijloc de a atribui o poziţie, într-un sistem care comportă mai multe dimensiuni, reiese şi dintr-un alt exemplu, împrumutat de la societăţile noastre contemporane. Pentru grupul social luat în ansamblul său, nume ca Jean Dupont, Jean Durand denotă, pentru al doilea termen, clasa, iar pentru primul termen, individul. Jean Dupont aparţine în primul rînd clasei Dupont, şi în această clasă el ocupă o poziţie neechivocă, în calitate de Jean. În interiorul clasei Dupont, el este Dupont Jean, distinct de Dupont Pierre, de Dupont André etc. Dar e vorba atît de puţin de un nume „propriu", încît în cadrul unui grup mai restrîns relaţia logică dintre termeni se inversează. Să ne închipuim o familie ai cărei membri, conform obiceiului, se adresează toţi unii altora cu prenumele lor şi unde, din întîmplare, acelaşi prenume, Jean, este purtat de frate şi de cumnat. Echivocul va fi spulberat datorită opoziţiei discriminative a patronimicului, la prenume. Astfel, cînd o persoană din familie va spune alteia: „A telefonat Jean Dupont", ea nu se va mai referi, de fapt, la acelaşi binom, căci patronimicul a devenit o poreclă. Pentru membrii familiei în chestiune, există mai întîi o clasă a celor numiţi Jean, în cadrul căruia „Dupont" şi „Durand" operează individuaţia. Termenii binomului îşi inversează funcţiile, după cum le privim prin prizma stării civile sau prin aceea a unei societăţi anumite.

Dacă însă acelaşi termen poate juca astfel, datorită poziţiei lui, rolul de indicativ al clasei sau de determinant individual, e inutil să ne întrebăm, aşa cum au făcut mulţi etnologi, dacă denumirile uzuale în cutare sau cutare societate constituie într-adevăr nume proprii. Skinner o admite pentru indienii Sauk, dar se îndoieşte în ceea ce priveşte pe vecinii lor Menomini, ale căror nume ar fi mai curînd titluri onorifice, limitate ca număr, şi la care un individ are dreptul toată viaţa, fără a le putea transmite descendenţilor săi (S k i n n e r *2,* p. 17). Tot aşa la irochezi:

„E limpede că numele individual... nu e de loc comparabil cu numele nostru personal. Trebuie văzut în el mai curînd un fel de desemnare ceremonioasă, precum şi o expresie mai intimă a apartenenţei la clan decît acea implicată prin portul denumirii clanului" (G o l d e n w e i s e r, p. 367).

Cit despre numele proprii ale indigenilor Wik Munkan:

„Cu toate că le-am intitulat nume personale, ele sînt în realitate nume de grup care denotă legăturile de apartenenţă şi de solidaritate faţă de un grup totemic" (T h o m s o n, p. 159).

Aceste scrupule se explică prin aceea că lista numelor care sînt proprietatea şi privilegiul fiecărui clan e adeseori limitată şi că două persoane nu pot purta simultan acelaşi nume. Irochezii au „gardieni", memoriei cărora încredinţează repertoriul numelor clanice şi care cunosc în orice moment situaţia numelor disponibile. Cînd se naşte un copil, „gardianul" e chemat pentru a spune care sînt numele „libere". La indienii Yurok, din California, un copil poate rămîne fără nume timp de 6—7 ani, pînă cînd un nume de rudă devine vacant prin decesul purtătorului. În schimb, tabu-ul asupra numelui mortului dispare după un an, dacă un tînăr membru al descendenţei repune numele în circulaţie.

Mai incomode încă par acele nume care, ca acelea ale gemenilor sau al primului supravieţuitor dintr-o serie de născuţi morţi în Africa, atribuie unor anumiţi indivizi un loc într-un sistem taxinomic rigid şi restrîns. Indigenii Nuer rezervă gemenilor numele păsărilor care zboară greoi: bibilică, francolin etc. Ei consideră într-adevăr pe gemeni ca fiinţe de origine supranaturală, ca şi păsările (E v a n s - P r i t c h a r d *2*, discuţie în L é v i - S t r a u s s *6*), iar indienii Kwakiutl, din Columbia britanică exprimă o credinţă analogă, asociindu-i pe gemeni peştilor. Aşa se face că nume precum Cap-de-somon şi Coadă-de-somon sînt rezervate copiilor a căror naştere precede sau urmează imediat pe aceea a gemenilor. Aceştia sînt consideraţi a descinde fie din peşti-lanternă (dacă au mîini

mici), fie din *Oncorhynchus kisutch (silver salmon)*, fie din *Oncorhynchus nerka (sockeye salmon)*. Diagnosticul este stabilit de un bătrîn, el însuşi născut geamăn. În primul caz, el numeşte pe geamăn Bărbat-care-satură şi pe geamănă, Femeie-care-satură. În al doilea caz, numele respective sînt: Unic, Fată-de-sidef şi Lucrător cu capul, Dansatoare cu capul, în al treilea caz (B o a s *4*, partea I, pp. 684—693).

Dogonii din Sudan aplică în atribuirea numelor proprii o metodă foarte strictă, constînd în a repera poziţia fiecărui individ după un model genealogic şi mitic, în care fiecare nume este legat de un sex, de o descendenţă, de o ordine a naşterii şi de structura calitativă a grupului de veri primari în care individul este inclus: geamăn el însuşi; primul sau al doilea născut sau în urma gemenilor; băiat născut după una sau după două fete, ori invers; băiat născut între două fete, ori invers etc. (D i e t e r l e n *3*).

În sfîrşit, se ezită adeseori a considera ca nume proprii numele ordinale întîlnite la majoritatea indienilor Algonkin şi Sioux, la indienii Mixe (R a d i n *2*), la Maya (Tozzer) şi în sudul Asiei (Benedict) etc. Să ne mărginim la un singur exemplu, acel al indienilor Dakota, la care sistemul este deosebit de dezvoltat, cu următoarele nume corespunzînd cu ordinea naşterii primelor şapte fete şi a primilor şase băieţi:

	fete	*băieţi*
1	Wino'ne	Tcaske'
2	Ha'pe	Hepo'
3	Ha'psti	Hepı'
4	Wiha'ki	Watca'to
5	Hapo'nA	Hake'
6	HapstinA	Tatco'
7	Wihake'da	—

(W a l l i s, p. 39).

Pot fi puşi în aceeaşi categorie termenii care înlocuiesc numele proprii în cursul diferitelor etape ale iniţierii. Triburile australiene din nordul ţării Dampier au o serie de nouă nume ce se dau novicilor înainte de smulgerea dinţilor, apoi înainte de circumcizie, înainte de scoaterea de sînge rituală etc. In-

-digenii Tiwi, din insulele Melville şi Bathurst, în largul Australiei de nord, dau novicilor nume speciale, după gradul lor: există şapte nume de bărbaţi pentru perioada de la 15 la 26 de ani şi şapte nume de femei de la 10 la 21 de ani (H a r t, pp. 286—287).

Problemele care se pun în asemenea cazuri nu diferă, cu toate acestea, de aceea pe care o ridică obiceiul, cunoscut în societăţile noastre contemporane, de a da primului născut băiat prenumele bunicului său din partea tatălui. „Numele bunicului" poate fi de asemenea considerat ca un titlu, al cărui port este obligatoriu şi rezervat totodată. De la nume la titlu se produce deci pe nesimţite o tranziţie, care nu e legată de nici o însuşire intrinsecă a termenilor luaţi în considerare, ci de rolul structural pe care aceştia îl joacă într-un sistem clasificator, de care ar fi zadarnic să se pretindă a-i izola.

CAPITOLUL VII

Individul ca specie

Sistemul nominal al indigenilor Penan, care duc o viaţă nomadă în interiorul insulei Borneo, permite să se precizeze raportul între termenii cărora am fi înclinaţi să le păstrăm calitatea de nume propriu şi alţii a căror natură ar putea părea, la prima vedere, diferită. După vîrsta şi situaţia sa familială, un penan poate fi, într-adevăr, desemnat prin trei feluri de termeni: un nume personal, un teknonim („tatăl lui cutare", „mama lui cutare") sau, în sfîrşit, prin ceea ce am fi ispitiţi să numim un necronim, exprimînd legătura familială a unei rude decedate cu subiectul: „tată mort", „nepoată moartă" etc. Penanii din partea de apus au nu mai puţin de 26 necronime distincte, corespunzînd gradului de rudenie, vîrstei aproximative a defunctului, sexului şi ordinii de naştere a copiilor pînă la al nouălea.

Regulile de folosire a acestor nume sînt de o complexitate surprinzătoare. Simplificînd mult, se poate spune că un copil e cunoscut după numele lui propriu pînă la moartea unuia din ascendenţii lui. Dacă e vorba de un bunic, atunci copilul e numit Tupu. Dacă moare fratele tatălui său, el devine Ilun, şi va rămîne cu acest nume pînă cînd moare o altă rudă. În acest moment, el va primi un nume nou. Înainte de a se căsători şi a avea copii, un penan poate astfel să treacă printr-o serie de 6—7 necronime, sau chiar mai mult.

La naşterea primului copil, tatăl şi mama adoptă un teknonim exprimînd legătura lor cu acest copil desemnat nominal. Astfel, Tama Awing, Tinen Awing, „tatăl (sau mama) lui Awing". Dacă copilul moare, atunci şi teknonimul va fi înlocuit printr-un necronim: „primul născut mort". La naşterea

următoare, un nou teknonim va înlocui necronimul şi aşa mai departe.

Regulile speciale care prevalează între fraţi de sînge, complică şi mai mult situaţia. Un copil e chemat pe numele lui dacă toţi fraţii şi surorile lui trăiesc. Cînd unul dintre ei moare, copilul adoptă un necronim: „frate bun mai mare (sau mai mic) mort", dar îndată după naşterea unui nou frate sau a unei surori necronimul e părăsit şi subiectul reia folosirea numelui său (N e e d h a m *I, 4*).

În această descriere rămîn multe neclarităţi; e greu de înţeles cum acţionează unele asupra altora diferitele reguli, deşi ele par a fi legate funcţional. În linii mari, sistemul poate fi definit prin trei tipuri de periodicităţi: faţă de ascendenţii săi, un individ trece de la un necronim la altul; faţă de rudele de sînge, trece de la autonim (termen cu care e comod a desemna numele proprii, într-un asemenea sistem) la necronim; în sfîrşit, faţă de copiii săi, de la teknonim la necronim. Care e însă raportul logic între aceste trei tipuri de termeni şi care e raportul logic între cele trei tipuri de periodicităţi? Teknonim şi necronim se referă la o legătură de rudenie, sînt deci termeni „relaţionali". Autonimul nu are acest caracter şi, din acest punct de vedere, este opus formelor precedente: el determină numai un „sine" prin contrast cu alţi „sine". Această opoziţie (implicită în autonim) între sine şi altul permite în schimb a deosebi teknonimul de necronim. Primul, care include un nume propriu (şi care nu este al subiectului), poate fi definit ca exprimînd o *relaţie la un alt sine.* Necronimul, din care lipseşte orice nume propriu, constă în enunţarea unei legături de rudenie care este a altuia, nenumit, cu un sine, de asemenea nenumit. Ea poate fi deci definită ca o *relaţie alta.* În sfîrşit, această relaţie e negativă, dat fiind că necronimul nu o menţionează decît pentru a o declara desfiinţată.

Din această analiză decurge clar raportul dintre autonim şi necronim, care este acel al unei simetrii inversate:

	autonim	necronim
relație prezentă (+) sau absentă (—)	—	+
opoziție între sine (+) și altul (—)	+	—

În același timp se desprinde o primă concluzie: autonimul, pe care nu ezităm a-l considera ca pe un nume propriu, și necronimul, care are caracteristicile unui simplu indicativ de clasă, aparțin de fapt aceleiași grupe. Se trece de la unul la altul prin intermediul unei transformări.

Să trecem acum la teknonim. Care este raportul lui cu celelalte două tipuri și în primul rînd cu necronimul? Am fi ispitiți să spunem că teknonimul consemnează intrarea în viață a unui alt sine, iar necronimul — trecerea în moarte a unui alt sine, dar lucrurile nu sînt atît de simple. Această interpretare n-ar explica faptul că teknonimul menționează sinele altuia (incluzînd un autonim), în timp ce necronimul se reduce la o negare a relației alta, fără a se referi la un sine. Nu există, așadar, între cele două tipuri o simetrie formală.

În studiul care servește ca punct de plecare pentru analiza noastră, Needham face o observație interesantă:

> „Ceva care seamănă vag cu nume de mort apare în vechea întrebuințare engleză a cuvîntului *widow* (văduvă) ca un titlu..., în folosirea contemporană, în Franța și în Belgia, a cuvîntului *veuve* (văduvă) și în alte întrebuințări analoge, în mai multe regiuni ale Europei. Dar toate acestea sînt, aproape în toate privințele, prea diferite de nume de mort pentru a sugera o interpretare" (N e e d h a m *I*, p. 426).

Ar însemna să ne descurajăm prea repede. Pentru ca Needham să-și fi dat seama de importanța observației sale, nu i-a lipsit decît să noteze, în exemplele pe care le citează, legătura pe care ele o atestă între dreptul la necronim și portul

anterior al unei denumiri comparabile pe de-a-ntregul cu un teknonim. Uzanța franceză tradițională este de a încorpora „văduvă" numelui propriu; nu se încorporează însă masculinul „văduv" și cu atît mai puțin „orfan". Pentru ce acest exclusivism? Patronimicul aparține de drept copiilor; se poate spune că în societățile noastre el este un clasificator de descendență. Legătura copiilor cu patronimicul nu se schimbă deci prin faptul morții părinților. Acest lucru este valabil cu deosebire pentru bărbat, al cărui raport cu patronimicul său rămîne neschimbat, fie că e celibatar, căsătorit sau văduv.

Situația nu e aceeași pentru femeie. Dacă, pierzîndu-și bărbatul, ea devine „văduva cutăruia", asta se întîmplă fiindcă, în timpul cînd el trăia, ea era „soția cutăruia", cu alte cuvinte ea abandonase deja autonimul său pentru un termen exprimînd legătura ei cu un alt sine, ceea ce este definiția pe care am admis-o pentru teknonim. Fără îndoială, cuvintul ar fi impropriu, în acest caz; pentru a menține paralelismul, s-ar putea crea acel de andronim (în grecește ἀνήρ, soț), lucru ce nu pare însă util, identitatea de structură fiind imediat perceptibilă fără a se recurge la o creație verbală. În uzanța franceză, așadar, dreptul la necronim este în funcție de portul anterior al unui termen analog cu un teknonim: prin faptul că sinele meu e definit prin relația mea cu un alt sine, la moartea acestuia identitatea mea nu poate fi păstrată decît prin această relație neschimbată în formă, dar afectată de aici înainte de semnul negativ. „Văduva" Dumont este soția unui Dumont, nu desființat, dar care nu mai există decît în relația lui cu acest altul care se definește prin el.

Se va obiecta că, în acest exemplu, cei doi termeni sînt construiți la fel, adăugîndu-se o legătură de rudenie unui determinant patronimic, pe cînd la penani, și așa cum am subliniat, numele propriu lipsește din necronim. Înainte de a rezolva această dificultate, să ne intoarcem spre seria de rude directe, la care alternanța oscilează între autonim și necronim. De ce autonim și nu un termen analog teknonimului, să zicem un „fratronim" de tipul „frate (sau soră) a lui cutare"? E ușor de răspuns: numele personal al copilului care tocmai s-a născut (punînd astfel capăt portului necronimului de către frații și surorile lui) e obținut pe altă cale: el slujește

pentru a forma teknonimul părinţilor, care într-un fel l-au capturat spre a-l încorpora sistemului particular prin care ei se definesc. Numele ultimului născut este deci disjuns de seria rudelor directe, şi ceilalţi fraţi buni, neputîndu-se defini prin el, nici prin acel al fratelui sau sorei lor dispărute (întrucît nu se află, dacă se poate spune, în „registrul morţii", ci în „registrul vieţii"), revin la singura posibilitate care le rămîne: să poarte propriul lor nume care este totodată numele lor, aceasta însă — trebuie să subliniem — în lipsă de alte relaţii, devenite, unele indisponibile pentru că au fost afectate unei alte întrebuinţări, celelalte nepertinente, pentru că semnul sistemului s-a schimbat.

Acest punct o dată lămurit, rămîn de rezolvat numai două probleme: folosirea teknonimelor de către părinţi şi absenţa numelui în necronime, problemă de care ne-am lovit adineauri. Cu toate că în aparenţă prima ridică o chestiune de fond, iar a doua o chestiune de formă, e vorba în realitate de o singură problemă, care comportă o unică soluţie. *Numele morţilor nu se pronunţă* şi aceasta e de ajuns a explica structura necronimului. În ce priveşte teknonimul, raţionamentul e clar: dacă, atunci cînd se naşte un copil, este interzis de a te adresa părinţilor pe numele lor, e fiindcă ei sînt „morţi" şi fiindcă procreaţia nu e înţeleasă ca o adăugire, ci ca o substituire a unei fiinţe noi fiinţelor vechi.

De altfel, aşa trebuie înţeles obiceiul indigenilor Tiwi, care interzic folosirea numelor proprii în timpul iniţierii şi în timpul cînd o femeie naşte:

> „Naşterea unui copil este, pentru indigen, ceva foarte misterios, fiindcă el crede că femeia însărcinată întreţine raporturi intime cu lumea duhurilor. Din acest motiv, numele, parte integrantă din ea însăşi, este învestit cu un caracter fantomatic, ceea ce tribul exprimă tratînd pe soţul ei ca şi cum ea n-ar exista, ca şi cum de fapt ea ar fi moartă şi n-ar mai fi pentru moment soţia lui. Ea e în contact cu duhurile, şi de aici va rezulta un copil pentru bărbatul ei" (H a r t, pp. 288—289).

O observaţie a lui Needham sugerează pentru indigenii Penan o interpretare de acelaşi tip: teknonimul, spune el, nu este

onorific, şi nimeni nu se simte ruşinat de a rămîne fără urmaşi: „Dacă n-aveţi copii, comentează informatorii, nu e vina voastră. Veţi regreta, pentru că nu va fi nimeni să vă înlocuiască, nimeni să-şi amintească numele vostru. Dar nu aveţi de ce vă ruşina. Pentru ce aţi avea?" (*loc. cit.*, p. 417).

Aceeaşi explicaţie e valabilă pentru poziţia lehuzei în timpul naşterii, căci ar fi greşit a spune că aici bărbatul ia locul lehuzei. Uneori, bărbatul şi femeia sînt constrînşi la aceleaşi precauţii, fiindcă ei se confundă cu copilul lor, care în săptămînile sau în lunile următoare naşterii este expus la mari primejdii. Alteori, cum se întîmplă adesea în America de Sud, bărbatul este supus la restricţii mai mari decît nevasta lui, fiindcă în conformitate cu teoriile indigene cu privire la concepţie şi la naştere, persoana acestuia este mai ales aceea care se confundă cu a copilului. Nici într-o ipoteză, nici în cealaltă, tatăl nu joacă rolul mamei, el joacă rolul copilului. Rareori s-a întîmplat ca etnologii să se fi înşelat asupra primului punct, dar şi mai rar încă să-l fi înţeles pe al doilea.

Din analiza noastră se desprind trei concluzii. În primul rînd, numele proprii, departe de a constitui o categorie aparte, intră în aceeaşi grupă cu alţi termeni care se deosebesc de numele proprii, cu toate că sînt legaţi cu ele prin relaţii structurale. Or, penanii înşişi înţeleg aceşti termeni ca indicative de clasă: se zice că se „intră" într-un necronim, şi nu că acesta se ia sau se primeşte.

În al doilea rînd, numele proprii ocupă în acest sistem complex un loc subordonat. De fapt, numai copiii poartă deschis numele lor, fiindcă sînt prea tineri pentru a fi definiţi structural de sistemul familial şi social sau fiindcă procedeul acestei denumiri este suspendat provizoriu în avantajul părinţilor lor. Numele propriu suferă astfel o adevărată devalorizare logică. El e semnul celui „în afara clasei" sau al obligaţiei temporare în care se află candidaţii la clasă de a se defini ei înşişi ca persoane în afara clasei (e cazul rudelor directe care reiau folosirea autonimului lor), sau încă, prin legătura lor cu o persoană în afara clasei (cum fac părinţii cînd îşi asumă teknonimul). Dar de îndată ce moartea creează un gol în textura socială, individul este într-un fel aspirat în el. Datorită portu-

lui necronimului, a cărui prioritate logică față de alte forme este absolută, el înlocuiește numele său propriu, un simplu număr de așteptare, printr-o poziție în sistem, care, la nivelul cel mai general, poate fi deci considerat ca alcătuit din clase discrete și cuantificate. Numele propriu este reversul necronimului, față de care teknonimul prezintă la rîndul lui o imagine inversată. În aparență, cazul penanilor este opus celui al algonkinilor, irochezilor și yurok; la primii, un om trebuie să aștepte să moară o rudă, pentru a se elibera de numele ce-l poartă; la ceilalți, trebuie adeseori să aștepte să moară o rudă, pentru a avea acces la numele pe care-l poartă. De fapt însă, devalorizarea logică a numelui nu este în al doilea caz mai mică decît în primul:

> „Cînd e vorba de rude, numele individual nu e niciodată folosit ca referință sau pentru adresare: termenul de rudenie e acel care servește în toate cazurile. Și chiar cînd se vorbește cuiva care nu e rudă, numele individual este rareori folosit, căci se preferă un termen de rudenie ales în funcție de vîrsta relativă a celui care vorbește și a aceluia căruia i se adresează. Numai atunci cînd, în conversație, se amintește despre persoane care nu sînt rude, se obișnuiește a se întrebuința numele personal care, chiar în acest caz, va fi evitat dacă contextul e suficient pentru a arăta despre cine se dorește a vorbi" (G o l d e n w e i s e r, p. 367).

La irochezi, de asemenea, și în ciuda deosebirii semnalate mai sus, individul nu e pus „în afara clasei", decît dacă e imposibil de a face altfel*.

* Pentru a evita folosirea numelor personale, indienii Yurok, din California, au conceput un sistem de numiri formate dintr-un radical corespunzînd locului de reședință — sat sau casă — și dintr-un sufix care descrie statutul conjugal și care diferă pentru bărbați și pentru femei. Numele masculine sînt formate după locul de naștere al femeii, numele feminine după locul de naștere al bărbatului. După cum e sufixul, numele indică dacă este vorba de o căsătorie patrilocală și prin cumpărare, sau matrilocală, ori de o uniune liberă, dacă căsătoria a fost anulată prin moartea unuia din soți sau prin divorț etc. Alte afixe care intră în componența numelor de copii și de celibatari se referă la locul

S-au invocat tot felul de credințe pentru a explica prohibiția atît de frecventă a numelui morților. Aceste credințe sînt reale și bine atestate, dar trebuie oare să vedem în ele originea obiceiului sau unul din factorii care au contribuit la consolidarea lui, dacă nu chiar una din consecințele lui ? Dacă interpretările noastre sînt exacte, prohibiția numelui morților apare ca o proprietate structurală a unor anumite sisteme de denumire. Numele proprii, ori sînt deja operatori de clasă, ori oferă o soluție provizorie, așteptînd momentul clasificării; ele reprezintă deci totdeauna clasa la nivelul cel mai modest. La limită — și așa cum e la penani — ele nu mai sînt decît mijloace, aflate temporar în afara clasei, pentru a forma clase sau sînt polițe trase asupra solvabilității logice a sistemului, adică asupra capacității scontate a sistemului de a putea furniza în timp util o clasă creditorului. Numai noii veniți, cu alte cuvinte, copiii care se nasc, pun o problemă: ei există. Or, orice sistem care tratează individuația ca o clasificare (și am văzut că acesta e întotdeauna cazul) riscă să vadă structura lui repusă în cauză ori de cîte ori admite un nou membru.

Această problemă comportă două tipuri de soluții, între care există de altfel forme intermediare. Dacă sistemul considerat constă în *clase de poziții*, va fi de ajuns ca el să dispună de o rezervă de poziții libere, suficientă pentru a situa în ele copiii care se nasc. Pozițiile disponibile depășind întotdeauna cifra populației, sincronia este la adăpost de capriciile diacroniei, cel puțin teoretic; este soluția irocheză. Indienii Yurok n-au prevăzut un cadru destul de larg: la ei, copiii trebuie să facă anticameră. Dar, pentru că totuși există siguranța că vor putea fi clasificați după un număr de ani, ei pot rămîne temporar

nașterii mamei, în viață sau decedată, ori al tatălui decedat. Singurele nume folosite aparțin așadar unuia din tipurile următoare: Căsătorit cu o femeie din ——, Căsătorită cu un bărbat din ——; Are un „semi"-soț în casa ei natală din ——; Este „pe jumătate" căsătorit cu o femeie din ——; Văduv aparținînd la ——; Divorțat(ă) de o femeie (de un bărbat) din ——; Femeie din —— care permite unui bărbat să trăiască cu ea, are un amant, sau are copii nelegitimi; Tatăl său era din ——; Mama lor decedată era din ——; Celibatar din ——; etc. (W a t e r m a n, pp. 214—218; K r o e b e r *in: Elmendorf and Kroeber*, pp. 372—374, n. 1).

într-o situaţie confuză, aşteptînd să obţină o poziţie într-o clasă care le este garantată prin structura sistemului.

Totul se schimbă atunci cînd sistemul constă în *clase de relaţii*. Pentru ca relaţia să devină ea însăşi termen de clasă, e necesar, în loc ca un individ să dispară şi un altul să-l înlocuiască într-o poziţie etichetată cu ajutorul unui nume propriu care supravieţuieşte fiecăruia, să dispară numele proprii care puneau în relaţii termenii între ei ca pe tot atîtea fiinţe distincte. Unităţile ultime ale sistemului nu mai sînt clase ale unuia singur, în care defilează unul după altul ocupanţi vii, ci raporturi clasate între morţi reali sau chiar virtuali (părinţii care se definesc morţi, în contrast cu viaţa pe care au creat-o) şi oameni vii reali sau chiar virtuali (copiii nou-născuţi care au un nume propriu pentru a permite părinţilor să se definească în raport cu ei, pînă cînd moartea reală a unui ascendent le va permite acestor copii, la rîndul lor, să se definească în raport cu el). În aceste sisteme, clasele sînt aşadar formate din diferite tipuri de relaţii dinamice, ce întrunesc intrări şi ieşiri, în timp ce la irochezi şi la alte societăţi de acelaşi tip, ele se întemeiază pe un inventar de poziţii statice, care pot fi vacante sau ocupate*.

Prohibirea numelui morţilor nu pune, prin urmare, etnologiei o problemă separată: mortul îşi pierde numele din acelaşi motiv pentru care, la penani, cel viu, pătrunzînd în sistem, şi-l pierde pe al său şi îşi asumă un necronim, adică devine termenul unei relaţii al cărei celălalt termen — dat fiind că e mort — nu mai există decît în relaţia care defineşte pe un om viu în raport cu el; în sfîrşit, din acelaşi motiv pentru care tatăl şi mama îşi

* De aici rezultă că, spre deosebire de sistemele de poziţii, a căror natură discontinuă este manifestă, sistemele de relaţii se situează mai curînd de partea continuum-lui. Un alt obicei al penanilor arată limpede acest lucru, deşi Needham *(2)* care l-a comunicat şi el, înlătură o interpretare care ni se pare foarte verosimilă. Între membrii unei aceleiaşi familii restrînse, denumirile reciproce de „bunic" şi „nepot" înlocuiesc termenii obişnuiţi şi mai apropiaţi, atunci cînd un membru al perechii considerate este lovit de doliu. Nu cumva persoana îndoliată e socotită a fi întrucîtva decalată în direcţia morţii, deci mai depărtată de rudele sale cele mai apropiate decît era pînă atunci? Ca urmare a morţii, ochiurile reţelei de rudenie ar deveni mai slabe. Lui Needham îi repugnă să admită acest lucru, pentru că el vede mai multe probleme

pierd și ei numele, asumînd un teknonim, și rezolvă astfel (pînă la moartea unuia dintre copiii lor) dificultatea ce rezultă pentru sistem din procrearea unui membru supranumerar. Acesta va trebui să aștepte „la ușă" în calitate de persoană denumită, pînă cînd o ieșire îi va permite să-și facă intrarea și pînă cînd două ființe, dintre care una era mai înainte în afara sistemului, iar cealaltă este acum, se contopesc într-una din clasele de relații din care este format sistemul.

Unele societăți își cultivă cu grijă numele și astfel ele practic nu se uzează, altele le risipesc și le distrug la capătul fiecărei existențe individuale, și atunci se debarasează de ele, interzicîndu-le și fabricînd alte nume în loc. Dar aceste atitudini, contradictorii în aparență, nu exprimă decît două aspecte ale unei proprietăți constante a sistemelor clasificatorii: ele sînt finite și nu pot fi deformate. Prin regulile și obiceiurile sale, fiecare societate nu face altceva decît să aplice o grilă rigidă și discontinuă peste fluxul continuu al generațiilor, cărora le impune astfel o structură. Pentru ca să prevaleze o atitudine sau cealaltă, e de ajuns un imbold logic: fie că sistemul de nume proprii formează etamina cea mai fină a filtrului, cu care este, prin urmare, solidar, fie că e lăsat în afară, avînd totuși funcția de a individua continuum-ul și a aranja astfel, într-un mod formal, o discontinuitate ca o condiție prealabilă clasificării. Și în aceste două cazuri, morții, de care grila se îndepărtează mereu, își pierd numele: fie că le sînt luate de către cei vii, ca simboluri ale unor poziții care trebuie să fie întotdeauna

acolo unde nu e decît una singură: persoana îndoliată nu numește „nepot" un fiu, o fiică, un nepot sau o nepoată de frate, ori pe soțul respectiv, pentru că același doliu îi atinge direct sau indirect și pe aceștia, ci pur și simplu pe cale de reciprocitate. Toate exemplele citate de Needham o confirmă, în afară de acel al copilului mic, victimă a unui mic necaz (cădere, o lovitură primită, furtul hranei de către un cîine) și care este numit, în acest caz, cu necronimul rezervat de obicei acelora care au pierdut un bunic. Interpretarea noastră cuprinde însă și acest caz, fiindcă copilul este metaforic îndoliat prin paguba suferită și fiindcă, avînd în vedere vîrsta lui fragedă, o ușoară atingere a integrității sale actuale (cădere) sau virtuale (pierderea hranei) este de ajuns spre a-l împinge cît de cît înspre moarte.

ocupate*, fie că numele morţilor sînt desfiinţate sub efectul aceleiaşi mişcări care, la celălalt capăt al grilei, oblitereazā numele celor vii.

Sistemul nominal al indigenilor Tiwi, la care am făcut aluzie de mai multe ori, ocupă un loc intermediar între cele două forme. Mai întîi, numele proprii sînt rezervate cu meticulozitate fiecărui purtător:

> „E imposibil ca două persoane să poarte acelaşi nume... Cu toate că indigenii Tiwi sînt actualmente în număr de 1 100 sau aproape, şi că fiecare individ are în medie trei nume, un studiu minuţios al acestor 3 300 de nume nu relevă că între ele ar fi două identice" (H a r t, p. 281).

Or, această proliferare a numelor mai e sporită şi de numărul şi diversitatea prohibiţiilor care se referă la ele. Aceste prohibiţii se aplică în două direcţii: aşa cum am arătat, citind un exemplu**, ele ating mai întîi toate cuvintele de uz curent care se aseamănă fonetic cu numele defunctului; şi de asemenea, pe lîngă acestea din urmă, toate numele pe care defunctul le dăduse el însuşi altor persoane, fie că erau copiii săi proprii sau ai altora. Un copil nevîrstnic care nu ar avea decît un singur nume, primit de la tatăl său, ar deveni fără nume dacă acesta ar muri, şi ar rămîne în această situaţie pînă cînd ar primi un alt nume din altă parte (*loc cit.*, p. 282). Într-adevăr, ori de cîte ori o femeie se recăsătoreşte, soţul ei dă nume noi nu numai copiilor predecesorului său, ci tuturor acelora pe care soţia sa i-a născut în cursul vieţii sale, indiferent care ar fi fost tatăl lor. Cum indigenii Tiwi practică poliginia în avan-

* În mitul indienilor Fox cu privire la originea morţii, i se spune celui lovit de doliu: „Iată acum ce ai de făcut: oricum, va trebui ca voi (tu şi defunctul) să vă luaţi rămas bun unul de la altul (cu ocazia unei ceremonii de adopţiune). Atunci sufletul defunctului va pleca departe, sigur şi repede. Tu va trebui să adopţi pe cineva; şi va trebui să nutreşti faţă de el exact aceleaşi sentimente ca şi faţă de ruda ta moartă şi vei fi faţă de cel adoptat exact în acelaşi raport de rudenie. E singurul mijloc pentru ca sufletul rudei tale să se îndepărteze sigur şi repede" (M i c h e l s o n *I*, p. 411). Textul exprimă în mod elocvent că, şi în acest caz, cel viu îl izgoneşte pe cel mort.

** Vezi p. 336.

tajul mai cu seamă al bătrînilor, un bărbat nu poate spera să se căsătorească înainte de vîrsta de 35 de ani, iar femeile trec de la un bărbat la altul, din cauza diferenței de vîrstă dintre soți, ceea ce face foarte probabilă moartea bărbaților înaintea nevestelor lor. Nimeni nu se poate deci lăuda cu un nume definitiv înaintea morții mamei sale (*idem*, p. 283).

Un sistem atît de ciudat ar rămîne de neînțeles dacă o anumită ipoteză n-ar sugera explicația lui: relații și poziții sînt puse în el pe același plan. De aceea, orice desființare a relației atrage după sine pe aceea a numelor proprii care depindeau de ea, fie din punct de vedere social (nume conferit de defunct), fie din punct de vedere lingvistic (cuvinte care seamănă cu numele defunctului). Iar crearea oricărei relații noi declanșează un proces de noi atribuiri de nume în cadrul domeniului acestei relații.

•

Unii etnografi au abordat problema numelor proprii sub unghiul termenilor de rudenie:

> „Din punct de vedere logic, termenii de rudenie pot fi situați între numele proprii și pronume. Locul lor este intermediar și s-ar cuveni să fie numiți pronume individualizate sau nume personale generalizate" (Thurnwald, p. 357).

Dar, dacă această tranziție este și ea posibilă, e fiindcă, în perspectiva etnologiei, numele proprii apar întotdeauna ca termeni generalizați sau cu vocație generalizatoare. În această privință, ei nu se deosebesc esențial de numele de specii, așa cum o atestă tendința limbajului popular de a atribui, după specia lor respectivă, nume omenești păsărilor. În franceză, vrabia este Pierrot, papagalul-Jacquot, coțofana-Margot, cintezoiul-Guillaume, panțarușul-Bertrand sau Robert, cristeiul de baltă-Gérardine, cucuveaua-Claude, buha mare-Hubert, corbul-Colas, lebăda-Godard ... Acest din urmă nume se raporta și la o condiție semnificativă din punct de vedere social, căci în

secolul al XVII-lea era dat soților ale căror neveste erau lehuze (Witkowski, pp. 501—502)*. Aceasta nu se întîmplă oare pentru că numele de specii posedă și ele anumite caracteristici ale numelor proprii ? După pilda lui Bröndal**, Gardiner o admite pentru locuțiunile zoologiei și ale botanicii științifice:

„Numele *Brassica rapa* evocă lesne imaginea botanistului clasificînd specimene ce se aseamănă mult în ochii profanului, și care dă uneia dintre ele numele de *Brassica rapa*, exact așa cum părinții dau nume pruncului lor. Nimic asemănător nu ne vine însă în minte în legătură cu cuvîntul *gulie* și totuși *Brassica rapa* nu e altceva decît numele științific al guliei obișnuite. Un motiv suplimentar de a considera *Brassica rapa* ca un nume propriu, sau cel puțin de a face din ea un nume propriu în mai mare măsură decît *gulie,* poate fi găsit în faptul că nu se spune *aceasta este* o *Brassica rapa*, sau *acestea sînt niște Brassica rapa*, cu toate că se poate spune: *acestea sînt specimene frumoase de Brassica rapa*. Vorbind în acest fel, noi ne referim la numele oricărui exemplar individual al tipului, pe cînd atunci cînd vorbim de o anumită vegetală ca de o *gulie,* ne referim la asemănarea ei cu alte ființe vegetale de aceeași specie. Deosebirea de atitudine lingvistică se reduce la o simplă nuanță, dar ea este reală. Într-unul din cazuri, sunetul cuvîntului, pe care noi îl descriem de obicei precum «cuvîntul însuși», se reliefează mai mult decît în celălalt caz" (Gardiner, p. 52).

* E foarte semnificativ că o serie chiar atît de restrînsă și de simplă cuprinde termeni care țin de niveluri logice diferite. „Pierrot" poate fi un indicativ de clasă, fiindcă se poate spune: „Pe balcon sînt trei pieroți". „Godard" însă e un termen de chemare. Sau așa cum spune excelent Dicționarul lui Trévoux (ediția din 1732): „Godard este numele care se dă lebedelor. Li se spune așa cînd sînt chemate, cînd cineva vrea să le facă să vină la el: *Godard, Godard,* vino *Godard,* vino. Ține *Godard*". Jacquot și poate Margot par a avea un rol intermediar. Cu privire la numele proprii omenești date păsărilor, cf. Rolland, *Faune,* t. II.

** „Din punctul de vedere al eternității, speciile particulare de plante și de animale și corpurile simple sînt unicate de același fel ca, de exemplu, Sirius sau Napoleon" (Bröndal, p. 230)

Această interpretare ilustrează teza centrală a autorului, pentru care „numele proprii sînt semne de identificare ce sînt recunoscute nu prin intelect, ci prin sensibilitate" (*loc. cit.*, p. 41). Or, noi înşine am fundamentat asimilarea termenilor botanici şi zoologici cu nume proprii, arătînd că la un foarte mare număr de societăţi, numele proprii sînt formate în acelaşi fel în care ştiinţele naturale formează numele de specii. De aici rezultă o concluzie diametral opusă aceleia a lui Gardiner: numele proprii ne-au apărut ca fiind apropiate cu numele de specii, mai cu seamă în cazurile în care joacă limpede rolul de indicativi de clasă, prin urmare atunci cînd aparţin unui sistem semnificant. Gardiner, dimpotrivă, pretinde a explica aceeaşi analogie prin caracterul nesemnificant al termenilor ştiinţifici, pe care ii reduce, ca şi numele proprii, la simple sonorităţi distinctive. Dacă ar avea dreptate, s-ar ajunge la un paradox ciudat: pentru profanul care nu ştie latina şi botanica, *Brassica rapa* se reduce într-adevăr la o sonoritate distinctivă, dar el nu ştie ce înseamnă; în lipsa oricărei informaţii exterioare, el n-ar putea deci percepe această locuţiune ca pe un nume propriu, ci doar ca pe un cuvînt cu sens necunoscut, dacă nu chiar ca *flatus vocis*. Aceasta de altfel se şi produce la unele triburi australiene, în care speciile totemice capătă nume luate



Fig. 10.
Brassica rapa (după Ed. Lambert, Traité pratique de Botanique, Paris, **1883).**

din limbajul sacru, care nu trezesc în mintea celor neinițiați nici o asociație de ordin animal sau vegetal. Dacă, prin urmare, *Brassica rapa* prezintă caracterul de nume propriu, aceasta poate fi numai pentru botanist, care este și singurul care spune: „Iată niște specimene frumoase de *Brassica rapa*". Or, pentru botanist e vorba de cu totul altceva decît de o sonoritate distinctivă, pentru că el cunoaște atît sensul cuvintelor latine, cît și regulile taxinomiei.

Interpretarea lui Gardiner ar fi astfel limitată la cazul semiprofanului care ar recunoaște în *Brassica rapa* un nume de specie botanică, fără a ști însă despre care plantă e vorba. Aceasta înseamnă a accepta, în ciuda tăgăduirilor autorului (p. 51), ideea bizară a lui Vendryes (p. 222) pentru care un nume de pasăre devine un nume propriu, atunci cînd nu sîntem în stare să discernem specia din care pasărea face parte. Tot ceea ce am spus pînă acum sugerează însă că între numele propriu și numele de specie conexiunea nu este contingentă. Ea ține de faptul că o locuțiune de tipul *Brassica rapa* este de două ori „în afara discursului", pentru că ea ține de limbajul științific și pentru că e formată din cuvinte latine. Ea intră deci cu greu în lanțul sintagmatic, iar natura ei paradigmatică iese astfel pe primul plan. Tot astfel, din cauza rolului paradigmatic deținut de numele proprii într-un sistem de semne, exterior sistemului limbii, inserția lor în lanțul sintagmatic rupe în mod perceptibil continuitatea acestuia. În franceză acest lucru se produce prin lipsa articolului care le precede și prin folosirea în transcrierea lor, a unei majuscule.

Indienii Navaho par să-și fi făcut o noțiune destul de clară despre problemele discutate aici. Unul din miturile lor înlătură dinainte interpretarea lui Gardiner:

> „Într-o zi Șoarece întîlni pe Urs și îl întrebă dacă numele lui nu e «Cac». Urs se înfurie și vru să lovească pe Șoarece, care se ascunse în spatele lui Urs și profită de acest lucru pentru a da foc blănii sale. Neputînd stinge focul, Urs îi făgădui lui Șoarece să-i cedeze patru incantații magice, dacă îi vine în ajutor. De atunci, ajunge să ai asupra ta cîțiva peri de șoarece, ca să nu mai ai a te teme de urs" (H a i l e - W h e e l w r i g h t, p. 46).

Mitul subliniază sub o formă spirituală deosebirea dintre numele de specie şi sonoritatea distinctivă. Pentru indienii Navaho, una din cauzele acestei deosebiri ţine de faptul că numele de specie este, cel puţin în parte, un nume propriu. În povestirea citată, Şoarece îl jigneşte pe Urs pentru că îl interpelează incorect, folosind un cuvînt caraghios. Or, termenii botanici ai indienilor Navaho (vocabularul lor zoologic n-a fost atît de bine studiat) constă în genere dintr-un trinom, al cărui prim element este adevăratul nume, al doilea descrie folosirea şi al treilea, aspectul. Majoritatea oamenilor nu cunosc, se pare, decît termenul descriptiv. Cit despre „adevăratul nume", el este un termen de chemare pe care îl folosesc preoţii pentru a vorbi plantei: un nume propriu, aşadar, şi care este important să fie binecunoscut şi corect pronunţat (Wyman şi Harris; Leighton).

Noi nu folosim nomenclatura ştiinţifică pentru a lega un dialog cu plantele şi cu animalele. Cu toate acestea, dăm cu plăcere animalelor şi împrumutăm de la plante unele nume care servesc ca termeni de chemare între oameni: fetele noastre poartă uneori prenumele de Roza sau Violeta, şi viceversa, cîteva specii animale sînt admise să împartă cu bărbaţii şi cu femeile prenume obişnuite ale acestora. De ce însă, aşa cum am mai semnalat, de acest liberalism profită mai ales păsările? Prin structura lor anatomică, prin fiziologia şi modul lor de viaţă, ele se situează mai departe de oameni decît cîinii, cărora nu li se dă totuşi un prenume omenesc fără a provoca un sentiment neplăcut, dacă nu chiar un mic scandal. Ni se pare că explicaţia este cuprinsă deja în această observaţie.

Dacă păsările, mai curînd decît alte clase zoologice, capătă prenume omeneşti după specia căreia îi aparţin, e fiindcă ele îşi pot îngădui de a semăna cu oamenii, tocmai în măsura în care se deosebesc de ei. Păsările sînt acoperite de pene, sînt înaripate, ovipare şi sub aspect fizic de asemenea sînt diferite de societatea umană prin elementul în care au privilegiul de a se mişca. Prin aceasta, ele formează o comunitate independentă de a noastră, care însă, datorită tocmai acestei independenţe, ne apare ca o altă societate, şi omologă aceleia în care trăim noi: pasărea iubeşte libertatea; ea îşi construieşte o lo-

cuință, unde trăiește în familie și își hrănește puii; ea întreține adeseori raporturi sociale cu alți membri ai speciei și comunică cu ei prin mijloace acustice care evocă limbajul articulat.

Prin urmare, toate condițiile sînt obiectiv întrunite pentru ca noi să concepem lumea păsărilor ca pe o societate umană metaforică: nu îi este ea de altfel literalmente paralelă la un alt nivel ? Mitologia și folclorul atestă prin nenumărate exemple frecvența acestui mod de reprezentare; astfel e comparația, citată deja, pe care o fac indienii Chickasaw între societatea păsărilor și o comunitate umană*.

O·, această relație metaforică, imaginată între societatea păsărilor și societatea oamenilor, este însoțită de un procedeu denominativ care este de ordin metonimic (în această lucrare nu ne considerăm legați prin subtilitățile gramaticienilor, și sinecdoca — „specie de metonimie", spune Littré — nu va fi tratată de noi ca un trop distinct): cînd specii de păsări se botează Pic rot, Margot sau Jacquot, aceste nume se scot dintr-un lot care este apanajul ființelor umane, iar raportul prenumelor de păsări față de prenumele de oameni este deci acela de la parte la tot.

Situația e simetrică și inversă pentru cîini. Nu numai că aceștia nu formează o societate independentă, dar, ca animale „domestice", fac parte din societatea umană, ocupînd însă în ea un loc atît de umil, încît nu ne-am putea gîndi, după exemplul anumitor australieni și amerindieni, să-i strigăm ca pe oameni, fie că e vorba de nume proprii sau de termeni de

* Vezi mai sus, p. 269.

Interpretarea noastră este confirmată *a contrario* de cazul acelor animale care capătă și ele prenume omenești, cu toate că nu sînt păsări: Jean Iepure, Robin Miel, Bernard (sau Martin) Măgarul, Pierre (sau Alain) Vulpea, Martin Ursul etc. (Sébillot, II, p. 97; III, pp. 19—20). E drept că aceste animale nu constituie o serie naturală: unele sînt domestice, altele sălbatice; unele ierbivore, altele carnivore; unele iubite (sau disprețuite), altele temute... E vorba deci de un sistem artificial, format pe bază de opoziții caracteristice între temperamente și moduri de viață, și tinzînd să reconstituie metaforic, în cadrul regnului animal, un model în miniatură al societății umane — procedeu despre care *Romanul lui Renart* oferă o ilustrare caracteristică.

rudenie*. Dimpotrivă, le afectăm o serie specială: Azor, Médor, Sultan, Fido, Diana (acesta din urmă, e fără îndoială, un prenume omenesc, dar perceput în primul rînd ca mitologic) etc., care sînt aproape toate nume de teatru, formînd o serie paralelă cu acelea care se poartă în viaţă obişnuită, cu alte cuvinte, nume metaforice. Prin urmare, atunci cînd raportul între specii (umană şi animală) este înţeles socialmente ca metaforic, raportul între sistemele respective de denumiri capătă caracter metonimic; iar cînd raportul între specii e înţeles ca metonimic, sistemele de denumiri iau un caracter metaforic.

Iată acum un alt caz: acel al vitelor, a căror poziţie socială e metonimică (ele fac parte din sistemul nostru tehnico-economic), dar diferită de a cîinilor prin aceea că vita este tratată în mod mai făţiş ca obiect, iar cîinele e tratat ca subiect (ceea ce e sugerat, pe de o parte, de numele colectiv prin care desemnăm vita, pe de altă parte, de interdicţia alimentară care priveşte consumarea cîinelui in cultura noastră; situaţia e diferită la păstorii africani, care tratează vitele cum tratăm noi cîinii). Or, numele pe care le dăm noi vitelor ţin de o altă serie decît acelea ale păsărilor şi ale cîinilor; ele sînt în genere termeni descriptivi, care evocă culoarea pielii, conduita, temperamentul: Rustaud (Bădăran), Rousset (Roşcat), Blanchette (Alba), Douce (Blînda), etc. (cf. L é v i - S t r a u s s *2*, p. 280). Aceste nume au adesecori un caracter metaforic; ele se deosebesc însă de numele date cîinilor, prin faptul că sînt epitete provenind din lanţul sintagmatic, pe cînd celelalte provin dintr-o serie paradigmatică; unele ţin deci mai mult de vorbire, celelalte mai curînd de limbă.

Să examinăm, în sfîrşit, numele date cailor. Nu cailor obişnuiţi care în funcţie de clasa şi profesiunea proprietarului, se pot situa la distanţă mai mult sau mai puţin apropiată de vite sau de cîini şi al căror loc a devenit şi mai nesigur, datorită transformărilor tehnice rapide care au marcat epoca noastră, ci cailor de curse, a căror poziţie sociologică este clar delimitată în raport cu cazurile deja examinate. Mai întîi, cum să defi-

* Vezi mai sus, pp. 325—326; şi încă mai puţin — aşa cum fac indigenii Dayak — să numim pe oameni după ei: tată (sau mamă) al cutărui sau cutărui cîine... (G e d d e s).

nim această poziţie ? Nu se poate spune că aceşti cai de curse formează o societate independentă, în felul păsărilor, fiindcă ei sînt un produs al îndemînării umane, şi fiindcă se nasc şi trăiesc juxtapuşi, ca indivizi izolaţi, în crescătorii înfiinţate anume pentru ei. Mai mult, ei nu fac parte din societatea umană, nici cu titlul de subiecţi, nici de obiecte, ci reprezintă mai curînd condiţia desocializată a existenţei unei societăţi particulare, aceea care trăieşte de pe urma hipodromurilor sau care le frecventează. Acestor deosebiri le corespunde în sistemul de denumire o altă deosebire, cu toate că aici comparaţia impune două rezerve: numele date cailor de curse sînt alese cu aplicarea unor reguli speciale, diferite pentru caii pur sînge şi cei jumătate-sînge, şi ele denotă un eclectism care ţine mai mult de literatura cultă decît de tradiţia orală. Acestea spuse, nu e nici o îndoială că numele de cai de curse contrastează în mod semnificativ cu acelea ale păsărilor, cîinilor sau vitelor. Ele sînt riguros individualizate fiindcă este exclus, ca de ex. la indienii Tiwi, ca doi indivizi să poarte acelaşi nume, şi cu toate că, împreună cu numele date vitelor, fac parte din aceeaşi formaţie, prin prelevare din seria sintagmatică: Ocean, Azimut, Opera, Frumoasa Nopţii, Telegraf, Luciola, Orvietan, Week-end, Lapis-Lazuli etc., ele se deosebesc de acestea prin absenţa conotaţiei descriptive: crearea lor este absolut liberă, în măsura în care respectă cerinţa unei individuaţii fără ambiguitate şi regulile speciale la care am făcut aluzie. Prin urmare, în timp ce vitele capătă nume descriptive formate pe baza cuvintelor *vorbirii,* caii de curse primesc drept nume cuvinte ale limbajului care nu le descriu, sau care rareori le descriu. Dacă numele de primul tip seamănă cu poreclele (supranume), celelalte se cuvin să fie numite subnume, căci în acest al doilea domeniu domneşte cel mai desăvîrşit arbitrar.

În concluzie: păsările şi cîinii sînt pertinenţi sub raportul societăţii umane, fie că evocă această societate prin propria lor viaţă socială (pe care oamenii o înţeleg ca pe o imitaţie a vieţii lor), fie că, neavînd viaţă socială proprie, ei fac parte din a noastră.

Ca şi cîinii, vitele fac parte din societatea umană; ele fac însă parte din ea, dacă se poate spune, în mod asocial, dat

fiind că se situează la limita obiectului. În sfîrşit, caii de curse formează, ca şi păsările, o serie disjunctă de societatea umană, dar, ca şi vitele, lipsită de sociabilitate intrinsecă.

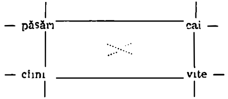
Dacă păsările sînt, aşadar, *fiinţe umane metaforice*, iar cîinii *fiinţe umane metonimice*, vitele sînt *fiinţe neumane metonimice*, iar caii de curse, *fiinţe neumane metaforice:* vitele nu sînt contigue decît din lipsă de asemănare, caii de curse nu sînt asemănători decît din lipsă de contiguitate. Fiecare din aceste categorii prezintă imaginea în „negativ" a uneia din celelalte două categorii, care se află ele însele într-un raport de simetrie inversată.

Pe planul numirilor se regăseşte echivalentul lingvistic al acestui sistem de deosebiri psiho-sociologice. Numele de păsări şi de cîini ţin de sistemul limbii. Dar, deşi prezintă acelaşi caracter paradigmatic, se deosebesc între ele, fiindcă primele sînt prenume reale, iar celelalte prenume convenţionale. Numele de păsări sînt extrase din lotul prenumelor omeneşti obişnuite, din care constituie o parte, pe cînd numele de cîini reproduc virtual, în totalitatea lui, un lot de nume care seamănă, din punct de vedere formal, cu prenumele omeneşti, chiar dacă sînt rareori purtate de fiinţe umane obişnuite.

Numele de vite şi de cai ţin mai mult de vorbire, fiindcă şi unele şi altele sînt luate din lanţul sintagmatic. Numele de vite rămîn cele mai apropiate de acesta, deoarece, ca termeni descriptivi, abia dacă sînt nume proprii. Numim Blînda pe vaca despre care se spune de obicei „că e blîndă". Numele date vitelor supravieţuiesc deci ca nişte martori din trecut, putînd în orice moment relua funcţia lor de epitet: chiar cînd li se vorbeşte vitelor, caracterul lor de obiecte nu le permite niciodată să fie decît acel ceva *despre care se vorbeşte.* Numele cailor de curse se află „în discurs" într-un alt fel: nu „chiar în discurs" ci sînt construite cu materialul „discursului". Pentru a găsi nume cailor, trebuie dezintegrat lanţul sintagmatic şi unităţile sale discrete transformate în nume proprii care nu vor putea figura ca un alt titlu în discurs, doar dacă contextul înlătură ambiguitatea. Deosebirea provine din faptul că vitele sînt plasate în partea neumană a societăţii umane, pe cînd caii de curse (care obiectiv ţin de aceeaşi categorie) oferă mai întîi

imaginea unei anti-societăți, a unei societăți restrînse care nu există decît prin ei. Din toate sistemele de denumire, acela care li se aplică lor e cel mai fățiș neuman, după cum și tehnica de demolare lingvistică folosită pentru a-l construi, e cea mai barbară.

În cele din urmă se ajunge la un sistem cu trei dimensiuni:



În planul orizontal, linia superioară corespunde relației metaforice, pozitivă sau negativă, între societățile umană și animală (păsări) sau între societățile de oameni și anti-societățile de cai; linia inferioară corespunde relației metonimice între societățile de oameni de o parte, și între cîinii și vitele de cealaltă, care sînt membri ai celei dintîi cu titlu de subiecți sau de obiecte.

În planul vertical, coloana din stînga asociază păsările și cîinii, care se află față de viața socială fie într-un raport metaforic, fie metonimic. Coloana din dreapta asociază caii și vitele, care nu se află în raport cu viața socială, cu toate că vitele fac parte din ea (metonimie), iar caii de curse prezintă o asemănare negativă cu ea (metaforă).

În sfîrșit, trebuie adăugate două axe oblice, dat fiind că numele date păsărilor și vitelor sînt formate prin prelevare metonimică (fie de la un ansamblu paradigmatic, fie de la un lanț sintagmatic), pe cînd numele date cîinilor și cailor sînt formate prin reproducere metaforică (fie a unui ansamblu paradigmatic, fie a unui lanț sintagmatic). Avem de-a face deci cu un sistem coerent.

•

Interesul pe care îl prezintă pentru noi aceste uzanțe nu se datorește numai raporturilor sistematice care le unesc*. Cu

* Această carte era deja terminată, cînd dl M. Houis a avut amabili-

toate că sînt împrumutate de la civilizația noastră, în care ocupă un loc modest, ele ne pun pe același nivel cu uzanțe diferite, cărora societățile care le respectă le acordă o importanță deosebită. Atenția pe care am acordat-o anumitor aspecte ale moravurilor noastre, pe care unii le vor considera neserioase, este justificată așadar sub un dublu aspect: mai întîi, noi sperăm să formăm pe această cale o idee mai generală și mai limpede despre natura numelor proprii; apoi, și mai ales, sîntem îndemnați să ne întrebăm asupra motivelor secrete ale curiozității etnografice: fascinația pe care o exercită asupra noastră obiceiuri, în aparență foarte îndepărtate de ale noastre, sentimentul contradictoriu al prezenței și al ciudățeniei pe care ni-l trezesc, nu se datoresc oare faptului că aceste obiceiuri sînt mult mai apropiate decît s-ar părea de propriile noastre uzanțe, despre care ele ne prezintă o imagine enigmatică și care se cere a fi descifrată ? În orice caz, acest lucru îl confirmă o comparație a faptelor care au fost analizate mai sus, cu anumite aspecte ale sistemului nominal al indigenilor Tiwi, pe care l-am lăsat temporar deoparte.

Ne amintim că Tiwi fac un consum excesiv de nume proprii: mai întîi, fiindcă fiecare individ are cîteva nume; apoi, fiindcă toate aceste nume trebuie să fie distincte; în al treilea rînd, fiindcă fiecare recăsătorire (și am văzut că ele sînt frecvente) impune ca toți copiii deja născuți de o femeie să primească nume noi; și, în sfîrșit, fiindcă moartea unui individ duce la prohibirea nu numai a numelor pe care le poartă, dar și pe a tuturor acelora pe care în cursul existenței sale a fost pus în situația de a le conferi*. În asemenea condiții, cum reușesc oare indienii Tiwi să fabrice fără încetare nume noi ?

tatea de a ne atrage atenția asupra lucrării lui V. Larock. Cu toate că noi nu am folosit-o, deoarece se situează într-o perspectivă destul de diferită de a noastră, ni s-ar părea nejust să nu aducem, menționînd-o, un omagiu acestei prime încercări de interpretare a numelor de persoane dintr-un punct de vedere etnografic.

* Vezi mai sus pp. 362—363.

Trebuie să deosebim mai multe cazuri. Un nume propriu poate fi repus în circulație de fiul defunctului, dacă acesta hotărăște să și-l ia după perioada în cursul căreia folosirea lui era interzisă. Multe nume sînt astfel lăsate în rezervă, constituind un fel de rezervă onomastică din care e permis a împrumuta. Cu toate acestea, și presupunînd procentele de natalitate și de mortalitate constante, se poate prevedea că datorită duratei prelungite a interdicției, caniota va scădea regulat, numai dacă un brusc dezechilibru demografic nu va exercita o acțiune compensatoare. Sistemul trebuie deci să dispună de alte procedee.

Există într-adevăr cîteva procedee, dintre care principalul rezultă din extinderea prohibiției care atinge numele proprii, asupra numelor comune, atunci cînd se constată o asemănare fonetică între ele. Totuși, aceste nume comune, demonetizate pentru folosirea curentă, nu sînt distruse cu totul: ele trec în limba sacră, rezervată ritualului, unde își pierd progresiv semnificația, limba sacră fiind, prin definiție, neinteligibilă pentru neinițiați și eliberată parțial de funcția ei semnificantă chiar pentru cei inițiați. Or, cuvintele sacre, al căror sens s-a pierdut, pot servi la făurirea de nume proprii prin adăugirea unui sufix. Astfel, cuvîntul *matirandjingli* din limbajul sacru, al cărui sens este obscur, devine numele propriu *Materandjingimirli.* Procedeul este folosit sistematic, și unii au putut scrie că limbajul sacru e făcut mai mult din cuvinte devenite tabu, *pukimani,* din cauza contaminării limbajului ordinar prin prohibiția aplicată la numele morților. Limbajul sacru însuși este ferit de această contaminare (Hart).

Aceste fapte sînt importante din două puncte de vedere. În primul rînd, e clar că acest sistem complicat este perfect coerent: numele proprii contaminează numele comune; acestea, expulzate din limbajul obișnuit, trec în limba sacră, care permite, în schimb, a forma nume proprii. Această mișcare ciclică e întreținută, dacă se poate spune, de o dublă pulsație: numele proprii, inițial lipsite de sens, capătă sens aderînd la numele comune, iar acestea își părăsesc sensul, trecînd în limba sacră, ceea ce le permite să redevină nume proprii. Sistemul funcționează deci prin pomparea alternativă a sarcinii semantice, de

la numele comune la numele proprii și de la limba profană la limba sacră. În cele din urmă, energia consumată provine din limbajul obișnuit, care fabrică cuvinte noi pentru nevoile comunicării, pe măsură ce cuvintele vechi îi sînt luate. Exemplul demonstrează admirabil caracterul secundar al interpretărilor date de etnologi sau de indigeni, pentru a explica prohibiția numelui morților. Căci nu teama de fantome ar fi putut da naștere unui sistem atît de bine ajustat. Mai curind ea s-a grefat pe el.

Acest lucru va părea și mai cert deîndată ce se va vedea că sistemul Tiwi prezintă analogii izbitoare, pe plan uman, cu acela pe care l-am scos în evidență în propria noastră societate, analizînd diversele moduri de a numi animalele, și în care, nu mai este nevoie să o spunem, frica de morți nu intervine în nici un fel. La indigenii Tiwi, de asemenea, sistemul se întemeiază pe un fel de arbitraj, exercitat prin intermediul numelor proprii, între un lanț sintagmatic (acel al limbajului comun) și un ansamblu paradigmatic (limba sacră, a cărei caracteristică esențială este aceasta, dat fiind că aici cuvintele, pierzîndu-și semnificația, devin treptat inapte a forma un lanț sintagmatic). În plus, numele proprii sînt legate metaforic de numele comune în virtutea unei asemănări fonetice pozitive, pe cînd cuvintele sacre sînt legate metonimic cu numele proprii (în calitate de mijloace sau de scopuri), prin faptul unei asemănări negative, întemeiată pe lipsa sau pe sărăcia conținutului semantic.

Chiar dacă e definit, la nivelul cel mai general, ca un sistem constînd dintr-un schimb de cuvinte între limba profană și limba sacră prin intermediul numelor proprii, sistemul Tiwi clarifică fenomene pe care numai aspecte minore ale culturii noastre ne-au permis să le abordăm. Vom înțelege mai bine că termeni ai unei limbi de două ori sacră (fiindcă e latină și științifică), cum este *Brassica rapa,* ar putea avea caracterul de nume proprii, nu pentru că sînt lipsite de semnificație, așa cum voia Gardiner și cum Hart părea gata să o admită, ci fiindcă, în ciuda aparențelor, ei fac parte dintr-un sistem global în care semnificația nu se pierde niciodată în întregime, căci în caz contrar, limba Tiwi n-ar fi o limbă, ci un conglomerat

de gesturi orale. Or, nu poate fi pus la îndoială faptul, că o limbă sacră, chiar obscură, nu păstrează o vocație semnificantă. Vom reveni asupra acestui aspect al problemei.

Pentru moment, e necesar să relevăm un alt tip de limbă sacră, pe care noi o folosim, în felul indigenilor Tiwi, pentru a introduce în limbajul comun nume proprii, cu riscul de a transforma în nume proprii numele comune care țin de domeniul corespunzător. Așa cum am arătat deja, noi împrumutăm de la flori numele lor, din care facem nume proprii pentru fetele noastre, dar nu ne oprim aici, fiindcă imaginația horticultorilor dotează florile nou create cu nume proprii care sînt împrumutate de la ființe omenești. Or, acest schimb prezintă particularități remarcabile: numele pe care le împrumutăm de la flori și pe care le dăm (în principal persoanelor de sex feminin) sînt nume comune aparținînd limbajului obișnuit (la nevoie, o femeie poate avea prenumele Roza, dar în nici un caz *Rosa centifolia)*; dar acelea pe care li le restituim provin dintr-o limbă „sacră", pentru că patronimicul sau prenumele este însoțit de un titlu, care îi conferă o misterioasă demnitate. O floare nouă nu se botează de obicei „Elisabeta", „Doumer" sau „Brigitte", ci „Regina-Elisabeta", „Președintele-Paul-Doumer", „Doamna-Brigitte-Bardot"*. Mai mult, la atribuirea acestor nume nu se ține seamă de sexul purtătorului (în cazul de față, genul gramatical al numelui florii): *un* trandafir, *o* gladiolă, poate primi, fără deosebire, un nume de bărbat sau un nume de femeie, ceea ce evocă una dintre regulile de atribuire a numelui „ombilical" la indigenii Wik Munkan**.

Or, aceste uzanțe țin în mod vădit de același grup ca și toate acelea pe care le-am examinat, fie că provin și ele din cultura noastră, fie din aceea a insularilor australieni; se observă, într-adevăr, acolo aceeași echivalență între relația meto-

* Această tendință este deja vizibilă în tradiția populară care, atunci cînd atribuie unor flori prenume omenești, introduce, în genere, aceste nume într-o locuțiune: „Beau Nicolas" pentru dediței, „Maria Cancale" pentru neghină, „Joseph Foireux" pentru ciuboțica-cucului etc. (R o l l a n d, *Flore*, t. II). Tot așa sînt în engleză numele de flori: „Jack in the Pulpit", „Jack behind the Garden Gate" etc.

** Vezi mai sus, p. 344.

nimică și relația metaforică care, de la început, ni s-a părut a juca rolul de numitor comun între ele. Numele pe care le împrumutăm de la flori, pentru a face din ele nume proprii, au valoare de metaforă: frumoasă ca o roză, modestă ca o violetă etc. Numele pe care le dăm în schimb au însă valoare de metonimie, și aceasta în două feluri: *Brassica rapa* îi retrage *guliei* înfumurarea, spre a face din ea o specie dintr-un gen, parte a unui tot. Numele Împărăteasa Eugenia, dat unei varietăți noi de floare, execută o transformare simetrică și inversă, dat fiind că ea se face simțită la nivelul semnificantului, în loc să se facă aceasta la nivelul semnificatului; de data aceasta, floarea este denumită *prin intermediul* părții unui tot; nu o Eugenie oarecare, ci o anumită Eugenie; nu Eugenia de Montijo înaintea căsătoriei sale, ci după; nu un individ biologic, ci o persoană cu un rol social determinat etc.*. Un tip de nume „sacru" este așadar „metonimizant", celălalt este „metonimizat" și această opoziție este valabilă pentru cazurile deja examinate. Ne amintim că dacă oamenii preiau nume de la flori, ele dau păsărilor unele din numele lor; aceste nume sînt de asemenea „metonimizante", fiindcă ele constau de cele mai multe ori din diminutive luate din limba populară și tratează comunitatea păsărilor (contrar aceleia a florilor) ca echivalentă, în totalitatea ei, unui subgrup umil și cumsecade al societății umane. În același fel s-ar putea foarte bine spune că numele metaforice date ciinilor și vitelor situează rolul tropului la nivelul semnificantului și, respectiv, la acel al semnificatului.

Oricît de sistematice ar părea, deci, în ansamblu, procedeele de denumire pe care le-am trecut în revistă, ele pun o problemă: aceste procedee echivalente, legate unele de altele prin raporturi de transformare, operează la niveluri de generalitate diferite. Prenumele omenești date păsărilor se aplică oricărui

* Se va observa inversarea ciclului în raport cu sistemul Tiwi. La noi ciclul merge de la limbajul obișnuit la numele propriu, de la numele propriu la limba „sacră", pentru a reveni în cele din urmă la limbajul obișnuit. Acest limbaj furnizează numele comun roză, care devine mai întîi Roza, prenume feminin, apoi se întoarce în limbajul obișnuit prin intermediul limbii sacre, sub forma: Principesa Margaret-Rose, botezînd o varietate de roză, pentru care (dacă floarea are succes) va deveni repede nume comun.

membru individual al unei specii determinate: orice coţofană se cheamă Margot. Numele date florilor însă, Regina-Elisabeta, Împărăteasa Eugenia etc., acoperă numai varietatea sau subvarietatea. Mai restrînsă încă este aria de aplicare a numelor date cîinilor şi vitelor: în intenţia posesorului animalului, ele desemnează un singur individ, cu toate că, de fapt, fiecare nume poate fi purtat de mai mulţi: nu numai un singur cîine se cheamă Medor. Numai numele cailor de curse şi ale altor animale de rasă sînt absolut individualizate: în decursul celor 26 de ani ai ciclului alfabetic, nici un alt cal de trap decît acela care a fost astfel botezat, n-a fost, nu este şi nu va fi denumit Orvietan III.

După părerea noastră, aceasta este însă dovada cea mai limpede pe care am putea-o dori, că nu există nici o deosebire fundamentală între numele proprii şi numele de specii, cele două tipuri făcînd parte din aceeaşi grupă. Mai precis, cauza deosebirii nu se află în natura lor lingvistică, ci în felul în care fiecare cultură decupează realul, precum şi în limitele variabile pe care ea le atribuie acţiunii de clasificare, în funcţie de problemele pe care le pune (şi care pot fi diferite pentru fiecare societate particulară, în cadrul unui grup social). Aşadar, un anumit nivel de clasificare solicită, în virtutea unei determinări extrinsece, denumiri care pot fi, după caz, nume comune sau nume proprii. Nu ne alăturăm însă, pentru acest motiv, tezei durkheimiene privind originea socială a gîndirii logice. Cu toate că există, fără îndoială, un raport dialectic între structura socială şi sistemul de categorii, acesta din urmă nu este un efect sau un rezultat al celui dintîi: ele exprimă, şi una şi celălalt, cu preţul unor laborioase adaptări reciproce, anumite modalităţi istorice şi locale ale raporturilor dintre om şi lume, care formează substratul lor comun.

Aceste precizări erau indispensabile pentru a ne permite să subliniem, fără riscul de a fi greşit înţeleşi, caracterul sociologic şi relativ totodată, care se leagă de noţiunea de specie ca şi de aceea de individ. Priviţi sub unghi biologic, oamenii care ţin de aceeaşi rasă (presupunînd că acest termen are un sens precis) pot fi comparaţi cu florile individuale, care înmuguresc, înfloresc şi se vestejesc pe acelaşi arbore, sînt adică tot atîtea

specimene ale unei varietăți sau ale unei subvarietăți; tot astfel toți membrii speciei *Homo sapiens* pot fi comparați în mod logic cu membrii unei specii de animale sau vegetale oarecare. Cu toate acestea, viața socială operează în acest sistem o transformare bizară, căci ea incită fiecare individ biologic să-și dezvolte o personalitate, noțiune care nu mai evocă specimenul în cadrul varietății, ci mai curînd un tip de varietate sau specie care, probabil, că nu există în natură (cu toate că mediul tropical tinde uneori să-l schițeze) și care ar putea fi numită „monoindividuală". Ceea ce dispare cînd moare o personalitate, constă intr-o sinteză de idei și comportări, tot atît de exclusivă și de neînlocuit ca și acea operată de o specie florală, pornind de la corpuri chimice simple, folosite de toate speciile. Pierderea unei ființe apropiate sau aceea a unui personaj public, om politic, scriitor sau artist, atunci cînd ne afectează, o resimțim așadar în același fel în care am resimți ireparabila lipsă a unui parfum, dacă *Rosa centifolia* s-ar stinge. Din acest punct de vedere nu e greșit a spune că anumite moduri de clasificare, izolate arbitrar sub eticheta totemismului, au o întrebuințare universală. La noi, acest „totemism" s-a umanizat doar. Totul se petrece ca și cum în civilizația noastră fiecare individ ar avea ca totem propria sa personalitate: ea este semnificantul ființei sale semnificate.

În măsura în care țin de un ansamblu paradigmatic*, numele proprii formează deci marginea unui sistem general de clasificare, și sînt, în același timp, prelungirea și limita lui. Cînd ele intră în scenă, cortina se ridică pentru ultimul act al reprezentării logice. Dar lungimea piesei și numărul actelor sînt fapte de civilizație, nu de limbă. Caracterul mai mult sau mai puțin „propriu" al numelor nu este determinabil în mod intrin-

* Chiar Vercingetorix, care, pentru Gardiner, este un exemplu perfect de nume „incarnat". Fără a face vreo ipoteză cu privire la locul numelui Vercingetorix în sistemul nominal al galilor, este clar că pentru noi el desemnează pe acel războinic de pe vremuri, care beneficiază de un nume exclusiv și cu o consonanță curioasă, și care nu e nici Attila, nici Genséric, nici Iugurta, nici Gengis-Han ... Cît despre Popocatepetl, alt exemplu la care ține Gardiner, oricare licean, chiar ignorant în geografie, știe că acest nume trimite la o clasă din care face parte și Titicaca. Oamenii clasifică cum pot, dar clasifică.

sec, nici prin simpla lor comparaţie cu celelalte cuvinte ale limbajului; el depinde de momentul în care fiecare societate declară drept încheiată opera sa de clasificare. A spune că un cuvînt este înţeles ca un nume propriu, înseamnă a spune că el se situează la un nivel dincolo de care nici o clasificare nu mai este necesară, nu în mod absolut, ci în cadrul unui sistem cultural determinat. Numele propriu rămîne întotdeauna de partea clasificării.

Prin urmare, în fiecare sistem, numele proprii reprezintă *cuante de semnificaţie,* mai jos de care nu se face altceva decît o prezentare. Ajungem astfel la rădăcina erorii comise în paralel de Peirce şi de Russell: primul, atunci cînd defineşte numele propriu ca un „index", al doilea cînd crede a descoperi în pronumele demonstrativ modelul logic al numelui propriu. Aceasta înseamnă a admite, într-adevăr, că actul de a numi se situează într-un *continuum* în care s-ar efectua trecerea de la actul de a semnifica la acel de a prezenta. Noi sperăm a fi stabilit că, dimpotrivă, această trecere este discontinuă, chiar dacă fiecare cultură îi stabileşte în alt fel pragurile. Ştiinţele naturale situează pragul lor la nivelul speciei, al varietăţii sau al subvarietăţii, după caz. Vor fi deci termeni de generalitate diferită, pe care ele le vor percepe de fiecare dată ca nume proprii. Dar înţeleptul — şi uneori savantul — indigen, care practică şi el aceste moduri de clasificare, le extinde prin aceeaşi operaţie mentală pînă la membrii individuali ai grupului social sau, mai exact, pînă la poziţiile unice pe care indivizii — dintre care fiecare formează o subclasă — le pot ocupa, simultan sau succesiv. Dintr-un punct de vedere formal, nu există deci nici o deosebire fundamentală între zoologul sau botanistul care atribuie unei plante recent descoperite poziţia *Elephantopus spicatus* Aubl., care îi era pregătită de sistem (cu toate că nu era înscrisă în el dinainte), şi preotul omaha, care defineşte paradigmele sociale ale unui nou membru al grupului, conferindu-i numele disponibil: *Copită-slăbită-de-bizon-bătrîn.* În amîndouă cazurile ei ştiu bine ce fac.

CAPITOLUL VIII

Timpul regăsit

Dacă aruncăm o privire de ansamblu asupra demersurilor şi procedeelor al căror inventar am căutat pînă acum să-l întocmim, sîntem surprinşi în primul rînd de caracterul sistematic al relaţiilor care le unesc. Mai mult, sistemul se prezintă de îndată sub un dublu aspect: acel al coerenţei sale interne şi acel al capacităţii sale de extindere, care este practic nelimitată.

Aşa cum s-a arătat în exemplele citate, în toate cazurile structura e suportată de un ax (pe care e mai uşor să ni-l imaginăm vertical). Acest ax uneşte generalul cu specialul, abstractul cu concretul; dar, fie într-un sens, fie în celălalt, intenţia clasificatoare se poate desfăşura întotdeauna pînă la capătul ei. Acesta se defineşte în funcţie de o axiomatică implicită, pentru care orice clasificare operează prin perechi de contraste: încetăm a clasifica numai în momentul cînd nu mai avem posibilitatea de a opune. Prin urmare, sistemul, la drept vorbind, nu cunoaşte eşecurile. Dinamismul lui intern se amortizează pe măsură ce clasificarea înaintează de-a lungul axului său, fie într-o direcţie, fie în cealaltă. Iar cînd sistemul se imobilizează, aceasta nu se produce nici din cauza vreunui obstacol neprevăzut, rezultînd din însuşirile empirice ale fiinţelor sau ale lucrurilor şi nici pentru că mecanismul lui s-ar fi gripat, ci pentru că el şi-a încheiat cursa şi şi-a îndeplinit funcţia pe deplin.

Cînd intenţia clasificatoare o ia, dacă se poate spune, în sus, adică în sensul celei mai mari generalităţi şi al abstracţiei duse la extrem, nici o diversitate nu o va împiedica să aplice o schemă sub acţiunea căreia realul va suferi o serie de epurări treptate, al căror final, în conformitate cu intenţia demersului, se va prezenta sub aspectul unei simple opoziţii binare (sus şi

jos, dreapta și stînga, pace și război etc.) și dincolo de care, din motive intrinsece, este pe cît de inutil pe atît de imposibil a înainta. Aceeași operație va putea fi repetată pe alte planuri: fie pe cel al organizării interne a grupului social, pe care clasificările zise totemice permit a-l lărgi pînă la dimensiunile unei societăți internaționale, prin aplicarea aceleiași scheme organizatoare la grupuri din ce în ce mai numeroase; fie pe planul spațio-temporal, datorită unei geografii mitice care, așa cum arată un mit aranda deja citat*, permite de a organiza inepuizabila varietate a unui peisaj prin reducții succesive care duc din nou la o opoziție binară (aici, între direcții și elemente, deoarece contrastul este între pămînt și apă).

Nici înspre capătul de jos, sistemul nu cunoaște o limită externă, pentru că reușește să trateze diversitatea calitativă a speciilor naturale ca pe o materie simbolică a unei ordini, și pentru că mersul lui spre concret, special și individual, nu este oprit nici măcar de obstacolul denumirilor personale: nu există nimic, nici chiar numele proprii, care să nu poată servi ca termeni pentru o clasificare.

Este vorba, așadar, de un sistem total, pe care etnologii s-au străduit zadarnic să-l rupă în bucăți pentru a confecționa din ele instituții distincte, dintre care cea mai faimoasă rămîne totemismul. Pe această cale însă, nu se ajunge decît la paradoxuri care frizează absurditatea. Astfel, Elkin (4, pp. 153—154), într-o lucrare de sinteză, admirabilă de altfel, luînd totemismul ca punct de plecare pentru analiza gîndirii și organizării religioase a indigenilor australieni, confruntat însă curînd cu bogăția lui speculativă, eludează dificultatea deschizînd o rubrică specială pentru „totemismul clasificator". El face astfel din clasificare o formă specială de totemism, în timp ce, după cum credem a fi demonstrat-o, totemismul, sau ceea ce se pretinde ca atare, în realitate nu constituie nici măcar un mod, ci un aspect sau un moment al clasificării. Ignorînd totul despre totemism (și datorită, fără îndoială, acestei ignoranțe care îl ferea să se lase înșelat de o fantomă), Comte a înțeles mai bine decît etnologii contemporani economia și însemnătatea unui

* Cf. mai sus, pp. 325—326.

sistem clasificator, a cărui importanţă în istoria gîndirii, în lipsa unor documente care să-i fi confirmat teza, o apreciase în linii mari:

> „Niciodată, de la acea epocă, concepţiile oamenilor n-au putut regăsi, intr-un grad cîtuşi de puţin comparabil, acest mare caracter al unităţii metodei şi al omogenităţii doctrinei care constituie starea pe deplin normală a inteligenţei noastre şi pe care ea le dobîndise atunci în mod spontan. . ." (C o m t e, lecţia a 53-a, p. 58).

Fără îndoială, Comte atribuie unei perioade a istoriei — vîrstele fetişismului şi ale politeismului — această „gîndire sălbatică" care, pentru noi, nu este gîndirea sălbaticilor, nici acea a unei umanităţi primitive sau arhaice, ci gîndirea în stare sălbatică, distinctă de gîndirea cultivată sau domesticită în vederea obţinerii unui randament. Această gîndire a apărut în anumite puncte ale globului şi în anumite momente ale istoriei, şi este firesc că Auguste Comte, lipsit de informaţii etnografice (şi de simţul etnografic care poate fi dobîndit numai prin colectarea şi manipularea de informaţii de acest tip), să fi sesizat pe cea dintîi sub forma ei retrospectivă, ca pe un mod de activitate mentală, anterior altuia. Astăzi înţelegem mai bine că cele două gîndiri pot să coexiste şi să se întrepătrundă, aşa cum pot (cel puţin de drept) să coexiste şi să se încrucişeze specii naturale, unele în stare sălbatică, altele aşa cum le-au transformat agricultura sau domesticirea, deşi — prin însuşi faptul dezvoltării lor şi al condiţiilor generale pe care le cere dezvoltarea — existenţa acestora din urmă ameninţă cu dispariţia pe celelalte. Dar, fie că regretăm sau că ne bucurăm de acest lucru, se cunosc încă zone în care gîndirea sălbatică, ca şi speciile sălbatice, este relativ apărată: acesta e cazul artei, căreia civilizaţia noastră îi acordă statutul de rezervaţie naţională, cu toate avantajele şi inconvenientele legate de o formulă atît de artificială; şi este mai ales cazul atîtor sectoare ale vieţii sociale încă nedesţelenite şi în care, din indiferenţă sau din neputinţă, şi cel mai adesea fără ca noi să ştim de ce, gîndirea sălbatică continuă să prospere.

Caracteristicile excepţionale ale acestei gîndiri pe care o nu-

mim sălbatică și pe care Comte o califică de spontană, țin mai ales de amploarea scopurilor pe care și le fixează. Ea vrea să fie simultan analitică și sintetică, să se desfășoare într-o direcție și în cealaltă pînă la limita ei extremă, rămînînd totodată capabilă să exercite o mediere între acești doi poli. Comte a schițat foarte bine orientarea analitică:

> „Superstițiile care ni se par astăzi cele mai absurde... au avut inițial... un caracter filozofic cu adevărat progresiv, căci întrețineau in mod obișnuit un stimulent energic spre observarea perseverentă a fenomenelor a căror explorare nu putea inspira direct, în acea epocă, nici un interes susținut" (i d e m, p. 70).

Eroarea de judecată, care apare în ultima propoziție, explică de ce Comte s-a înșelat total asupra aspectului sintetic: sclavi ai „infinitei varietăți a fenomenelor" și așa cum o confirmă — crede el — „explorarea judicioasă" a lor, sălbaticii contemporani ar ignora orice „simbolizare nebuloasă" (p. 63). Or, „explorarea judicioasă a sălbaticilor contemporani", așa cum o practică tocmai etnografia, infirmă, în aceste două puncte, prejudecata pozitivistă. Dacă gîndirea sălbatică se definește deopotrivă printr-o ambiție simbolică devorantă, cum omenirea n-a mai încercat niciodată, precum și printr-o atenție scrupuloasă, îndreptată în întregime asupra concretului, în sfîrșit, printr-o convingere implicită că aceste două atitudini formează de fapt una singură, nu este oare tocmai pentru că această gîndire se bazează, atît din punct de vedere teoretic cît și din punct de vedere practic, pe acest „interes susținut", a cărui capacitate Comte i-o tăgăduiește? Atunci însă cînd omul observă, experimentează, clasifică și face speculații, el nu este stimulat de superstițiile arbitrare mai mult decît de capriciile hazardului, cărora, precum am văzut la începutul acestei lucrări, ar fi o naivitate să le atribuim vreun rol în descoperirea artelor civilizației*.

Dacă ar trebui să se aleagă între aceste două explicații, ar fi încă de preferat aceea a lui Comte, cu condiția însă de a o descotorosi mai întîi de paralogismul pe care se întemeiază.

* Vezi p. 154.

Pentru Comte, într-adevăr, întreaga evoluție intelectuală purcede de la „inevitabilul ascendent inițial al filozofiei teologice", adică de la imposibilitatea în care s-a aflat omul, la început de a interpreta fenomenele naturale fără a le asimila „propriilor sale acte, singurele al căror mod esențial de producere ar fi putut crede vreodată că le înțelege" (i d e m, lecția a 51-a; IV, p. 347). Cum însă ar fi putut-o face dacă, printr-un procedeu simultan și invers, el nu ar fi atribuit propriilor sale acte o putere și o eficacitate comparabile cu acelea ale fenomenelor naturale? Acest om, pe care omul îl exteriorizează, nu poate servi la modelarea unui zeu decît dacă forțele naturii îi sînt deja interiorizate. Eroarea lui Comte, și a majorității succesorilor săi, a fost de a crede că omul a putut, cu oarecare verosimilitate, să populeze natura cu voințe comparabile cu a sa, fără a atribui dorințelor sale anumite atribute ale acestei naturi în care el se recunoștea pe sine, căci dacă ar fi debutat prin sentimentul numai al neputinței sale, acesta nu i-ar fi oferit niciodată o bază de explicație.

Într-adevăr, deosebirea dintre acțiunea practică, eficientă, și acțiunea magică sau rituală, lipsită de eficacitate, nu este acea pe care credem a o observa cînd le definim respectiv prin orientarea lor obiectivă sau subiectivă. Acest lucru poate părea adevărat dacă lucrurile sînt considerate dinafară; din punctul de vedere al agentului însă, relația se inversează: el concepe acțiunea practică drept subiectivă în esență și centrifugă în orientarea ei, fiindcă rezultă din imixtiunea lui în lumea fizică, pe cînd operația magică i se pare a fi un adaos la ordinea obiectivă a universului. Pentru cel care o îndeplinește, ea prezintă aceeași necesitate ca și înlănțuirea cauzelor naturale, în care agentul crede doar a insera, sub formă de rituri, verigi suplimentare. El își închipuie așadar că o observă dinafară și ca și cum nu ar emana de la el.

Această corectare a perspectivelor tradiționale permite a se elimina falsa problemă pe care o ridică, pentru unii, recursul „normal" la fraudă și la excrocherie, în timpul operațiilor magice. Căci dacă sistemul magiei se întemeiază în întregime pe credința că omul poate interveni în determinismul natural, completîndu-l sau modificîndu-i cursul, nu are nici o impor-

tanță dacă o face într-o măsură ceva mai mare sau mai mică: frauda este consubstanțială magiei și la drept vorbind, vrăjitorul nu „trișează" niciodată. Între teoria și practica sa, deosebirea nu e de natură ci de grad.

În al doilea rînd, se clarifică chestiunea atît de controversată a raporturilor dintre magie și religie. Căci dacă, într-un anumit sens, se poate spune că religia constă într-o *umanizare a legilor naturale,* iar magia într-o *naturalizare a acțiunilor umane* — tratarea anumitor acțiuni umane *ca și cum* ele ar fi o parte integrantă din determinismul fizic — nu este vorba aici de termenii unei alternative sau de etapele unei evoluții. Antropomorfismul naturii (în care constă religia) și fiziomorfismul omului (prin care definim magia) constituie două componente totdeauna date și la care variază numai proporțiile. Așa cum s-a arătat mai sus, una o implică pe cealaltă. Nu există religie fără magie, așa cum nu există magie care să nu conțină cel puțin un dram de religie. Noțiunea unei supranaturi nu există decît pentru o umanitate care își atribuie sieși puteri supranaturale și care împrumută, în schimb, naturii puterile supraumanității sale.

Pentru a înțelege perspicacitatea de care dau dovadă pretinșii primitivi, atunci cînd observă și interpretează fenomenele naturale, nu este nevoie, prin urmare, a invoca exercițiul unor aptitudini dispărute sau folosirea unei sensibilități excesive. Indianul american care descifrează o urmă cu ajutorul unor indicii imperceptibile, australianul care identifică fără ezitare amprentele de pași, lăsate de un membru oarecare al grupului său (Meggitt) nu procedează altfel decît noi, atunci cînd, conducînd un automobil, percepem dintr-o singură privire, la o ușoară schimbare de orientare a roților, o fluctuație în regimul de funcționare a motorului, sau atunci cînd, după intenția presupusă a unei priviri, apreciem momentul de a depăși sau de a evita o mașină. Oricît de deplasată ar putea să pară, această comparație e bogată în învățăminte; căci ceea ce ascute facultățile noastre, stimulează percepția și dă siguranță judecăților noastre, este, pe de o parte, faptul că mijloacele de care dispunem și riscurile la care ne expunem au crescut enorm, datorită puterii mecanice a motorului, iar pe de altă parte, că

tensiunea care rezultă din sentimentul acestei forțe încorporate se exercită într-o serie de dialoguri cu alți conducători de vehicule, ale căror intenții, asemănătoare intenției noastre, se exprimă prin semne pe care noi ne străduim cu tot dinadinsul să le descifrăm, tocmai pentru că sînt semne care solicită înțelegerea.

Regăsim așadar, transpusă în planul civilizației mecanice, această reciprocitate de perspective în care omul și lumea se oglindesc unul în cealaltă, și care singură ni s-a părut în stare să explice însușirile și capacitățile gîndirii sălbatice. Un observator exotic ar aprecia fără îndoială că circulația automobilelor în centrul unui oraș mare sau pe o autostradă depășește facultățile omenești, și le depășește într-adevăr, prin faptul că nu pune exact față în față nici oameni, nici legi naturale, ci sisteme de forțe naturale umanizate de intenția conducătorilor de mașini, și oameni transformați în forțe naturale de către energia fizică ale cărei mediatori devin. Nu mai este vorba de operația executată de un agent asupra unui obiect inert, nici de acțiunea inversă a unui obiect, promovat la rolul de agent, asupra unui subiect care s-ar fi deposedat pe sine în favoarea lui fără a-i cere nimic în schimb, adică de situații ce comportă, de o parte sau de alta, o anumită doză de pasivitate: ființele de față se înfruntă ca subiecți și ca obiecte totodată, și în codul pe care îl folosesc, o simplă variație a distanței care le separă are forța unei conjurări mute.

•

De aceea, se înțelege că o observare atentă și meticuloasă, îndreptată în întregime asupra concretului, își află în simbolism începutul și realizarea finală totodată. Gîndirea sălbatică nu face o deosebire între momentul observației și cel al interpretării, după cum semnele emise de un interlocutor, o dată observate, nu sînt mai întîi înregistrate, pentru a se căuta apoi să fie înțelese. El vorbește, și emisiunea sensibilă aduce cu sine semnificația ei, deoarece limbajul articulat se descompune în elemente, fiecare din ele nefiind un semn, ci intermediarul unui semn — o unitate distinctivă care n-ar putea fi înlocuită

de alta, fără ca semnificația să se schimbe, și care poate fi lipsită ea însăși de atributele acestei semnificații, pe care o exprimă asociindu-se sau opunîndu-se altor unități.

Această concepție a sistemelor clasificatoare ca sisteme de semnificație va reieși și mai bine dacă ni se va permite să evocăm succint două probleme tradiționale: aceea a raportului între pretinsul totemism și sacrificiu, și aceea pe care o pun asemănările pe care le prezintă, în întreaga lume, miturile care servesc la explicarea originii denumirilor clanice.

Faptul că istoria religiilor a putut vedea în totemism originea sacrificiului rămîne încă, după atîția ani, un motiv de mirare. Chiar dacă s-ar conveni, pentru nevoile cauzei, să se recunoască totemismului o aparență de realitate, cele două instituții n-ar apărea decît mai contrastante și incompatibile, așa cum Mauss a fost adeseori nevoit, nu fără ezitare și regret, să o afirme.

Nu susținem că unele societăți segmentare, ale căror clanuri poartă nume de animale sau de vegetale, n-au putut practica anumite forme de sacrificiu. E de ajuns să evocăm sacrificiul cîinelui la irochezi, pentru a ne convinge de contrariul. La irochezi însă, cîinele nu servește de eponim nici unui clan și sistemul sacrificiilor este deci independent de acel al afinităților clanice. Există, mai ales, un alt motiv pentru care cele două sisteme se exclud reciproc: dacă se admite, în ambele cazuri, că între un om sau grup de oameni, de o parte, un animal sau o plantă, de cealaltă parte (fie cu titlul de eponim al unui grup de oameni, fie cu titlul de lucru sacrificat în locul omului, ori servind ca mediu sacrificatorului uman), există o afinitate implicit sau explicit recunoscută, este clar că în cazul totemismului nici o altă specie sau fenomen natural nu poate fi substituit eponimului, căci niciodată un animal nu poate fi luat drept altul. Dacă sînt membru al clanului ursului, eu nu pot aparține clanului vulturului, fiindcă, așa cum am văzut, singura realitate a sistemului constă într-o rețea de intervale diferențiale între termenii admiși ca discontinui. În cazul sacrificiului, lucrurile se inversează. Cu toate că lucruri distincte sînt destinate adeseori, în mod preferențial, anumitor divinități sau anumitor tipuri de sacrificiu, principiul funda-

mental este acel al substituirii: în lipsa lucrului prescris, oricare alt lucru îl poate înlocui, cu condiția să persiste intenția, singura care are importanță, chiar dacă zelul însuși poate să se schimbe. Sacrificiul se situează deci în sfera continuității:

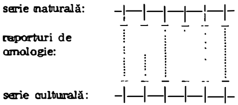
> „Cînd un castravete ține loc de victimă sacrificată, indigenii Nuer vorbesc despre el ca și cum ar fi un bou și, exprimîndu-se în acest fel, ei depășesc întrucîtva simpla afirmație că acest castravete înlocuiește boul. Ei nu susțin, desigur că, castraveții sînt boi și atunci cînd se referă la un anume castravete, in situația de a fi sacrificat, ca la un bou, ei spun doar că el este asimilabil unui bou în acest context particular, și acționează în consecință, îndeplinind, pe cît posibil, fiecare rit al sacrificiului exact așa cum o fac atunci cînd victima este un bou. Asemănarea este conceptuală, nu perceptuală; cuvintul «este» se bazează pe o analogie calitativă care nu implică expresia unei simetrii: un castravete este un bou, dar un bou nu este un castravete" (E v a n s - P r i t c h a r d *2*, p. 128).

Între sistemul totemismului și acel al sacrificiului există deci două deosebiri fundamentale: primul este un sistem cuantificat, pe cînd al doilea admite o mișcare de trecere continuă între termenii săi. Ca victimă a sacrificiului, un castravete valorează cît un ou, un ou cît un pui, un pui cît o găină, o găină cît o capră, o capră cît un bou. Pe de altă parte, această gradație e orientată într-un anumit sens: în lipsă de bou se sacrifică un castravete, dar inversul ar fi o absurditate. Dimpotrivă, pentru totemism sau pentru ceea ce se pretinde ca atare, relațiile sînt întotdeauna reversibile: într-un sistem de denumiri clanice în care ar figura și unul și celălalt, boul ar fi într-adevăr echivalent castravetelui, în sensul că este imposibil să fie confundați și că sînt la fel de indicați să exprime intervalul diferențial dintre cele două grupuri pe care le conotează. Ei nu pot însă îndeplini acest rol decît în măsura în care totemismul (în opoziție cu sacrificiul) le proclamă distincte, deci de nesubstituit între ele.

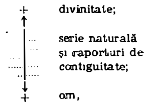
Dacă dorim acum să aprofundăm cauza acestor deosebiri, o vom găsi în rolurile respective atribuite de fiecare sistem speci-

ilor naturale. Totemismul se întemeiază pe o omologie postulată între două serii paralele — aceea a speciilor naturale şi aceea a grupurilor sociale — ai căror termeni respectivi, să nu o uităm, nu se aseamănă între ei doi cîte doi. Numai relaţia globală între serii este omomorfă: între două sisteme de deosebiri corelaţia este formală, fiecare dintre ele constituind un pol al opoziţiei. În sacrificiu, seria speciilor naturale (de astă dată continuă şi nu discontinuă, orientată şi nu reversibilă) joacă rolul de intermediar între doi termeni polari, dintre care unul este sacrificatorul şi celălalt divinitatea, şi între care nu există, la început, o omologie şi nici măcar vreun alt fel de raport. Scopul sacrificiului este tocmai de a instaura un raport, nu de asemănare, ci de contiguitate, cu ajutorul unei serii de identificări succesive ce se pot face în ambele sensuri, după cum sacrificiul este expiatoriu sau reprezintă un rit de comuniune: deci sau de la sacrificant la sacrificator, de la sacrificator la victimă, de la victima sacralizată la divinitate, sau în ordine inversă.

Sistemul totemismului:



Sistemul sacrificiului:



Aceasta însă nu e totul. De îndată ce, prin sacralizarea victimei, raportul dintre om şi divinitate e asigurat, sacrificiul îl rupe prin distrugerea chiar a acestei victime. O soluţie de continuitate rezultă astfel din fapta omului; şi cum acesta stabilise în prealabil o comunicare între rezervorul uman şi rezervorul divin, acesta din urmă va trebui automat să umple vidul, eliberînd binefacerea scontată. Schema sacrificiului constă dintr-o operaţie ireversibilă (distrugerea victimei), în scopul de a declanşa, pe un alt plan, o operaţie de asemenea ireversibilă (acor-

darea graţiei divine), a cărei necesitate rezultă din punerea prealabilă în comunicare a două „recipiente" care nu sînt la acelaşi nivel.

Vedem că sacrificiul e o operaţie *absolută* sau *extremă*, care se aplică asupra unui obiect *intermediar*. Din acest punct de vedere el se aseamănă, deşi se află în opoziţie faţă de ele, cu riturile zise „sacrilegii", ca incestul, bestialitatea etc., care sînt operaţii *intermediare* aplicate asupra unor obiecte *extreme;* am demonstrat acest lucru într-un capitol precedent, în legătură cu un sacrilegiu minor: apariţia unei femei indispuse în timp ce se desfăşoară riturile vînătorii de vulturi la indienii Hidatsa*. Sacrificiul urmăreşte să stabilească o conexiune dorită între două domenii iniţial separate. După cum o exprimă foarte bine limbajul, scopul lui este să obţină ca o divinitate ce se află departe să *satisfacă din plin* dorinţele omeneşti. Sacrificiul crede să realizeze aceasta legînd mai întîi cele două domenii prin intermediul unei victime sacralizate (obiect ambiguu, care ţine într-adevăr şi de un domeniu, şi de celălalt), apoi prin desfiinţarea acestui termen care le conectează. Sacrificiul creează astfel un deficit de contiguitate şi determină (sau crede că determină), prin intenţionalitatea rugăciunii, apariţia unei continuităţi compensatoare pe planul în care carenţa iniţială, resimţită de sacrificator, trasa prin anticipaţie, şi ca o linie punctată, calea de urmat către divinitate.

Nu e suficient aşadar faptul, că în riturile australiene de înmulţire, cunoscute sub numele de *inticiuma,* se observă uneori consumul speciei totemice, pentru ca să putem deduce din aceasta o formă primitivă, sau chiar o formă aberantă, a sacrificiului: asemănarea este tot atît de superficială ca şi aceea care ar duce la identificarea balenei cu peştele. De altfel, aceste rituri de înmulţire nu sînt legate cu regularitate de clasificările zise totemice; chiar în Australia, ele nu le însoţesc întotdeauna, şi în alte părţi din lume se cunosc numeroase exemple de rituri

* Vezi mai sus, p 195, şi urm.

de înmulţire fără „totemism" şi exemple de „totemism" fără rituri de înmulţire.

Structura riturilor de tipul *inticiuma* îndeosebi şi noţiunile implicite pe care ele se întemeiază sînt foarte îndepărtate de acelea pe care le-am descoperit în sacrificiu. În societăţile cu rituri *inticiuma,* producerea (magică) şi consumarea (reală) a speciilor naturale sînt, în mod normal, separate, ca urmare a unei identităţi postulate între fiecare grup de oameni şi o specie totemică, şi a unei distincţii promulgate sau constatate, de o parte, între grupurile sociale, de altă parte, între speciile naturale. Rolul riturilor *inticiuma* este deci de a restabili, periodic şi pentru o scurtă durată, contiguitatea între producţie şi consum ca şi cum ar trebui ca, din cînd în cînd, grupurile umane şi speciile naturale să se numere două cîte două şi pe perechi de aliaţi, înainte ca fiecare să-şi fi luat locul care îi revine în joc: speciile, pentru a hrăni pe aceşti oameni care nu le „produc" pe ele, oamenii, pentru a „produce" acele specii pe care îşi interzic de a le consuma. Prin urmare, în riturile *inticiuma,* oamenii confirmă pentru moment identitatea lor substanţială cu speciile lor totemice respective, prin dubla regulă că fiecare grup produce ceea ce consumă şi consumă ceea ce produce şi că aceste lucruri sînt aceleaşi pentru fiecare şi diferite pentru toţi; datorită acestui fapt, jocul normal al reciprocităţii nu va mai risca să creeze confuzii între definiţiile fundamentale care trebuie să fie periodic repetate. Dacă desemnăm seria naturală prin majuscule şi seria socială prin litere mici

A B C D E . . . . N
a b c d e . . . . n

inticiuma aminteşte afinitatea între A şi a, B şi b, C şi c, N şi n, atestînd că atunci cînd în cursul normal al existenţei grupul b îşi încorporează prin consum alimentar speciile A, C, D, E... N, grupul a, speciile B, C, D, E ... N şi aşa mai departe, este vorba de un schimb între grupuri sociale şi de un arbitraj între asemănare şi contiguitate, şi nu de o înlocuire a unei asemănări printr-o altă asemănare, sau a unei contiguităţi printr-o

altă contiguitate*. Sacrificiul recurge la comparaţie ca mijloc de a şterge deosebirile şi spre a stabili contiguitatea; prînzurile zise totemice instaurează contiguitatea, dar numai cu scopul de a permite o comparaţie al cărei rezultat scontat este de a confirma deosebirile.

Cele două sisteme se opun aşadar prin orientarea lor, metonimică într-un caz, metaforică în celălalt. Această antisimetrie însă le lasă încă pe acelaşi plan, cînd de fapt ele se situează, din punct de vedere epistemologic, la niveluri diferite.

Clasificările totemice au un fundament obiectiv dublu: speciile naturale există cu adevărat, şi ele există sub formă discontinuă; în ce priveşte segmentele sociale, ele există de asemenea. Totemismul, sau ceea ce se pretinde ca atare, se mărgineşte de a concepe o omologie de structură între cele două serii, ipoteză perfect legitimă, fiindcă segmentele sociale sînt instituite şi stă în puterea fiecărei societăţi de a face ipoteza plauzibilă, adaptîndu-i regulile şi reprezentările sale. Din contră, sistemul sacrificiului face să intervină un termen inexistent — divinitatea, şi adoptă privitor la seria naturală o concepţie obiectiv falsă, întrucît am văzut că şi-o reprezintă ca fiind continuă. Pentru a exprima decalajul dintre totemism şi sacrificiu, nu este deci suficient a spune că primul e un sistem de referinţe, iar al doilea un sistem de operaţii, că unul elaborează o schemă de interpretare, pe cînd celălalt propune (sau crede că propune) o tehnică pentru a obţine anumite rezultate; fapt este că unul e adevărat, celălalt fals. Mai exact, sistemele clasi-

* Indienii din Canada orientală nu mănîncă carne de cerb atunci cînd vînează cerbul, nici păstrăvi în anotimpul pescuitului (Jenness *I*, p. 60). Ei consumă deci numai cînd nu ucid şi ucid numai atunci cînd nu consumă Reciprocitatea dintre om şi specia animală este de acelaşi tip cu aceea care, în unele triburi australiene, se stabileşte între două grupuri de oameni prin intermediul unei specii naturale. De altă parte, în Canada e vorba de o reciprocitate diacronică şi nu, ca în Australia, de una sincronică. Aceeaşi deosebire apare şi la indigenii Pueblo, din grupul Keresan: „În fiecare an (stăpînul junglei) alegea cîteva specii sălbatice, atît animale cît şi vegetale, asupra cărora se concentra pentru a provoca abundenţa lor; lista speciilor alese se modifica de la un an la altul“ (L. A. White, p. 306). Acesta este deci chiar un rit *inticiuma*, plasat însă pe axa succesiunilor, în loc de axa simultaneităţilor.

ficatorii se situează la nivelul limbii: ele sînt coduri mai mult sau mai puțin bine alcătuite, dar întotdeauna cu scopul de a exprima sensuri, pe cînd sistemul sacrificiului reprezintă un discurs specific și lipsit de bun-simț, cu toate că este frecvent proferat.

•

Într-o altă lucrare, am amintit pe scurt miturile privind originea instituțiilor zise totemice și am arătat că, chiar în regiuni care se află departe una de alta și cu toate afabulațiile diferite, din aceste mituri se desprinde aceeași învățătură, și anume: 1) că aceste instituții se bazează pe o corespondență globală între două serii și nu pe corespondențe particulare între termenii lor; 2) că această corespondență este metaforică și nu metonimică; 3) în sfîrșit, că ea nu devine vădită decît după ce fiecare serie a fost în prealabil sărăcită prin suprimarea unor elemente, în așa fel ca discontinuitatea lor internă să reiasă clar (Lévi-Strauss *6*, pp. 27—28 și 36—37).

Prin precizia și prin bogăția ei (cu atît mai izbitoare cu cît miturile analizate ne sînt cunoscute numai în versiuni prescurtate sau mutilate*), această învățătură contrastează în mod curios cu neînsemnătatea miturilor, care explică denumirile proprii fiecărui clan. În toată lumea ele se aseamănă între ele, dar mai cu seamă prin sărăcia lor. Australia posedă desigur mituri complexe care se pretează la o analiză semantică, inspirată de aceea pe care noi am aplicat-o miturilor din alte regiuni (Stanner *2*). Cu toate acestea, specialiștii acestui continent sînt obișnuiți să culeagă mituri în care atribuirea către un grup totemic a unui strămoș jumătate-om, jumătate-animal rezultă dintr-o simplă constatare: mitul ia act că strămoșul a apărut în cutare loc, că a parcurs cutare traseu, că a săvîrșit ici și colo anumite acțiuni care îl indică drept autorul unor accidente de teren care pot fi observate încă, în sfîrșit, că s-a oprit sau că a dispărut într-un loc determinat. În consecință, mitul se reduce propriu-zis la descrierea unui itinerar și nu

* Firth (*2*) a publicat recent versiuni mai complete ale mitului din Tikopia.

adaugă nimic sau aproape nimic faptelor remarcabile pe care pretinde că le fundamentează, de pildă, că un traseu, izvoarele cu apă, boschetele sau stîncile care îl jalonează prezintă pentru un grup uman o valoare sacră şi că acest grup proclamă afinitatea lui cu cutare sau cutare specie naturală: omidă, struţ sau cangur.

Fără îndoială că, aşa cum a subliniat T.G.H. Strehlow, folosirea exclusivă a *pidgin*-ului i-a silit multă vreme pe investigatori să se mulţumească cu versiuni pe cît de sumare, pe atît de ridicole. Dar, cu toate că astăzi dispunem de numeroase texte cu traducere juxtaliniară şi de adaptări care sînt opera unor specialişti competenţi, alte regiuni ale lumii unde obstacolele lingvistice au fost mai repede depăşite, furnizează mituri care sînt exact de acelaşi tip. Să ne mărginim aici la trei exemple, toate americane, dintre care primele două provin, respectiv, din nordul şi din sudul Statelor Unite, iar al treilea din Brazilia centrală.

Pentru a explica denumirile lor clanice, indienii Menomini spun că ursul, cînd a căpătat formă omenească, s-a stabilit împreună cu nevasta lui nu departe de gura rîului Menomini, pescuind nisetrul, care constituia singura lor hrană (clanurile ursului şi nisetrului aparţin aceleiaşi fratrii). Într-o zi, trei păsări-tunet se aşezară pe un banc stîncos care se vede în lacul Winnebago, în locul zis Fundul-Lacului. După ce se preschimbară în oameni, ele făcură o vizită urşilor şi căzură de acord cu ei să convoace cîteva animale, cărora mitul le precizează locul de naştere sau de reşedinţă. Toate porniră la drum. După ce ajunse la Green Bay, pe lacul Michigan, lupul, care nu ştia să înoate, fu transportat pe celălalt mal datorită unui val binevoitor. În semn de recunoştinţă, el adoptă valul ca pe unul din totemurile clanului său. O întîmplare analogă, pe care mitul o situează aproape de Mackinaw, tot pe lacul Michigan, avu ca rezultat asocierea ursului negru şi a vulturului pleşuv. Datorită tot unor intîlniri întîmplătoare şi unor servicii aduse, se stabiliră relaţii între celelalte clanuri: elan, cocor, cîine, cerb, castor etc. (Hoffman, Skinner I).

Clanul muştarului sălbatic al indienilor Hopi poartă acest nume şi totodată pe acelea ale stejarului, cocoşului sălbatic şi

războinicului, fiindcă în cursul unei migrațiuni legendare, s-a căutat să se astîmpere plînsetele unui copil, dîndu-i-se frunze de muștar culese în drum și o ramură de stejar tăiată bucăți; după care fu întîlnit cocoșul, apoi războinicul. Clanul viezurelui și al fluturelui este astfel numit, fiindcă strămoșii săi aduseseră cu ei un om-viezure, cu care făcuseră cunoștință cu puțin înainte de a prinde un fluture pentru a distra un copil; copilul era însă bolnav și viezurele fu acela care-l tămădui cu ierburi de leac. Strămoșii clanului iepurelui și tutunului găsiră planta și întîlniră animalul; acei din clanul Patki, inspirîndu-se de la întîmplările de pe drum, luară numele de lac, de nor, de ploaie, de zăpadă și de ceață. Undeva, între actuala așezare a localității Phoenix (Arizona) și Micul Colorado, strămoșii clanului ursului descoperiră un schelet de urs, de la care le vine numele; dar o altă ceată găsi pielea, din care micile rozătoare smulseseră părul ca să-și căptușească cu el vizuina. Din această piele își făcură curele și de atunci clanul curelei și clanul ursului sînt asociate; o a treia ceată luă numele rozătoarelor și se alie clanurilor precedente (V o t h *4*, P a r s o n s).

Să trecem acum la America de Sud. Indienii Bororo povestesc că Soarele și Luna aparțin clanului Badedgeba al jumătății Cera, în urma unei dispute între un tată și un fiu care voiau să-și însușească numele acestor corpuri cerești. Interveni o tranzacție, păstrîndu-se pentru tată numele de Soare și de Drumul-Soarelui. Tutunul aparține clanului Paiwe, pentru că un indian din acest clan descoperi întîmplător frunzele lui în pîntecele unui pește căruia, înainte de a-l găti, îi scoase măruntaiele. Șeful clanului Badedgeba „negru" poseda odinioară cîteva păsări negre *(Phimosus infuscatus)* și roșii *(Ibis rubra)*, dar colegul său Badedgeba „roșu" i le fură și el trebui să consimtă la o împărțire după culoare (C o l b a c c h i n i).

Toate aceste mituri cu privire la originea denumirilor clanice se aseamănă într-atîta, încît e inutil să mai cităm exemple provenind din alte regiuni ale lumii, cum e Africa, unde ele de asemenea abundă. Care sînt, deci, caracteristicile lor comune? Mai întîi, o concizie care nu lasă loc unor digresiuni aparente, adeseori pline de un sens ascuns. Unui analist, o povestire redusă la contururile ei esențiale, nu-i rezervă nici

o surpriză. În al doilea rînd, aceste mituri sînt fals etiologice (presupunînd că un mit ar putea fi într-adevăr astfel), întrucît genul de explicaţie pe care o dau se reduce la o expunere foarte puţin modificată a situaţiei iniţiale; din acest punct de vedere, ele oferă un caracter redundant. Mai curind decît etiologic, rolul lor pare a fi de demarcare: într-adevăr, ele nu explică o origine şi nu indică o cauză, dar invocă o origine sau o cauză (*insignifiante,* în sine), pentru a pune în evidenţă un amănunt oarecare sau pentru a „marca" o specie. Acest amănunt, această specie, dobîndesc o valoare diferenţială, nu în funcţie de originea specială care le este atribuită, ci prin simplul fapt că posedă o origine, pe cînd alte amănunte sau alte specii nu o au. Istoria se introduce pe ascuns în structură, sub o formă modestă şi aproape negativă: ea nu motivează prezentul, dar operează o selecţie între elementele prezentului, acordînd numai unora dintre ele privilegiul de a avea un trecut. Prin urmare, sărăcia miturilor totemice provine din faptul că fiecare are ca funcţie exclusivă de a fundamenta o deosebire ca deosebire: ele sînt unităţile constitutive ale unui sistem. Chestiunea semnificaţiei nu se pune la nivelul fiecărui mit luat izolat, ci la nivelul sistemului ale cărui elemente sînt miturile.

Or, regăsim aici un paradox deja discutat într-un alt capitol*. Sistemele care ne preocupă sînt greu „mitologizabile" ca atare, pentru că existenţa lor sincronică virtuală e angajată într-un conflict permanent cu diacronia: ca ipoteză, elementele sistemului sînt dincoace de mit, ca destinaţie însă, ansamblul e întotdeauna dincolo şi s-ar spune că mitul aleargă după el ca să-l ajungă. El nu reuşeşte decît în cazuri excepţionale, fiindcă sistemul este continuu absorbit de istorie, şi cînd se crede că a reuşit, o nouă îndoială apare: corespund oare reprezentările mitice unei structuri actuale care modelează practica socială şi religioasă, sau exprimă numai imaginea încremenită cu ajutorul căreia filozofii indigeni îşi fac iluzia că fixează o realitate care le scapă? Oricît de importante ar fi descoperirile făcute în Africa de Marcel Griaule, ne întrebăm adesea dacă ele ţin de una sau de cealaltă interpretare.

* Vezi mai sus, pp. 212—219.

Cele mai vechi teorii asupra totemismului sînt parcă infectate de acest paradox, pe care n-au fost în stare să-l formuleze clar. Dacă McLennan, și după el Robertson Smith și Frazer (IV, pp. 73—76, 264—265), au susținut cu atîta convingere că totemismul era anterior exogamiei (propoziție, după părerea noastră, lipsită de sens), aceasta se explică prin faptul că totemismul le apărea ca pur și simplu denotativ, în vreme ce bănuiau caracterul sistematic al exogamiei: or, sistemul nu se poate stabili decît între elemente deja denotate. Pentru a percepe însă și totemismul ca sistem, ar fi trebuit să-l situeze în contextul lingvistic, taxinomic, mitic și ritual, de care acești autori începuseră prin a-l izola, preocupați fiind a trasa contururile unei instituții arbitrare.

În realitate, așa cum am mai arătat, lucrurile nu sînt atît de simple. Ambiguitatea totemismului e reală, pe cînd instituția imaginată în speranța de a o înlătura, nu este așa. Într-adevăr, în funcție de punctul de vedere adoptat, pretinsul totemism prezintă sau exclude caracteristicile unui sistem. Este o gramatică sortită să se deterioreze devenind lexic. Spre deosebire de alte sisteme de clasificare, care sînt mai cu seamă *concepute* (cum sînt miturile) sau *executate* (cum sînt riturile), totemismul este aproape întotdeauna *trăit,* adică el aderă la grupuri concrete și la indivizi concreți, pentru că este un *sistem ereditar de clasificare**.

Prin urmare, se înțelege de ce se ivește un conflict permanent între caracterul structural al clasificării și caracterul statistic al suportului său demografic. Ca un palat dus de un fluviu, clasificarea tinde să se dezarticuleze și sub efectul curenților și al apelor moarte, al obstacolelor și al strîmtorilor, părțile sale se îmbină între ele altfel decît ar fi vrut arhitectul. În totemism, prin urmare, funcția are întîietate asupra structurii; problema pe care el nu a încetat să o pună teoreticienilor este aceea a raportului dintre structură și eveniment. Marea lecție a totemismului e că forma structurii poate uneori supraviețui, chiar cînd structura însăși sucombă din cauza evenimentului.

* Fără îndoială, anumite forme de totemism nu sînt, propriu-zis, ereditare; dar chiar în acest caz, sistemul e susținut de oameni concreți.

Există deci un fel de antipatie funciară între istorie și sistemele de clasificare. Aceasta explică poate ceea ce am fi ispitiți să numim „vidul totemic", dat fiind că tot ceea ce ar putea evoca totemismul pare să lipsească aproape complet din aria marilor civilizații din Europa și din Asia, chiar în stare de vestigii. Cauza nu consta oare în faptul că acestea au preferat să se explice pe sine prin istorie, și că această încercare e incompatibilă cu aceea care clasifică lucrurile și ființele (naturale și sociale) cu ajutorul unor grupuri finite ? Clasificările totemice își repartizează, fără îndoială, grupurile între o serie originară și una derivată: cea dintîi cuprinde speciile zoologice și botanice sub aspectul lor supranatural; cea de-a doua, grupurile umane sub aspectul lor cultural, și se afirmă că prima exista înaintea celei de-a doua, pe care oarecum a generat-o. Cu toate acestea, seria originară continuă să trăiască în diacronie, prin speciile animale și vegetale, paralel cu seria umană. Cele două serii există în timp, dar se bucură de un regim atemporal, pentru că, fiind reale și una și cealaltă, ele rătăcesc împreună, rămînînd așa cum erau în momentul separării lor. Seria originară e întotdeauna prezentă, gata de a servi ca sistem de referință pentru interpretarea sau rectificarea schimbărilor ce se produc în seria derivată. Dacă nu practic, cel puțin teoretic, istoria este subordonată sistemului.

Cînd, însă, o societate se declară de partea istoriei, clasificarea în grupuri finite devine imposibilă, pentru că seria derivată, în loc de a reproduce o serie originară, se confundă cu ea pentru a forma o serie unică, al cărei fiecare termen este derivat în raport cu cel care îl precede și originar în raport cu cel care îi urmează. În loc de o omologie dată o dată pentru totdeauna între două serii, fiecare din ele fiind, pe seama ei, finită și discontinuă, se postulează o evoluție continuă în cadrul unei singure serii, care acceptă termeni în număr nelimitat.

Anumite mitologii polineziene se situează în acel punct critic în care diacronia biruie irevocabil sincronia, făcînd imposibilă interpretarea ordinii umane ca o proiecție fixă a ordinii naturale, dat fiind că aceasta din urmă o generează pe cealaltă, care o continuă, în loc de a o reflecta:

„Foc și Apă se uniră și din căsătoria lor se născură pămîntul, stîncile, arborii și tot restul. Sepia se luptă cu focul și fu învinsă. Focul se luptă cu stîncile, care învinseră. Pietrele cele mari luptară împotriva celor mici, care ieșiră învingătoare. Pietrele cele mici luptară cu iarba și iarba învinse. Iarba luptă cu arborii, ea fu bătută și arborii cîștigară. Arborii luptară cu lianele, fură bătuți și lianele ieșiră victorioase. Lianele putreziră, viermii se înmulțiră și din vermi se prefăcură în oameni" (G. T u r n e r, pp. 6—7).

Acest evoluționism exclude orice sinteză de tip totemic, căci lucrurile și ființele naturale nu oferă modelul static al unei diversități de asemenea statice între grupuri umane, și se ordonează ca geneză a unei umanități a cărei venire o pregătesc. Această incompatibilitate pune însă, la rîndul ei, o problemă: dacă ea există, cum reușesc oare sistemele clasificatoare fie să elimine istoria, fie — cînd acest lucru nu e posibil — să o integreze ?

Am sugerat în altă parte că distincția nepotrivită dintre „popoarele fără istorie" și celelalte ar putea fi înlocuită cu folos printr-o distincție între ceea ce noi numeam, pentru nevoile cauzei, societățile „reci" și societățile „calde": unele căutind, datorită instituțiilor pe care și le creează, să anuleze în mod cvasi-automat efectul pe care factorii istorici l-ar putea avea asupra echilibrului și continuității lor; celelalte, interiorizînd cu hotărîre devenirea istorică, pentru a face din ea motorul dezvoltării lor (C h a r b o n n i e r, pp. 35—47; L é v i-S t r a u s s *4*, pp. 41—43). Trebuie totuși să deosebim cîteva tipuri de înșiruiri istorice. Unele din ele, deși se desfășoară în timp, prezintă un caracter recurent: astfel, ciclul anual al anotimpurilor, acel al vieții individuale sau acel al schimburilor de bunuri și de servicii în sinul unui grup social. Aceste înșiruiri nu pun nici o problemă, pentru că se repetă periodic în timp, fără ca structura lor să fie în mod necesar alterată; țelul societăților „reci" este de a face în așa fel, încît ordinea de succesiune temporală să influențeze cît mai puțin cu putință asupra conținutului fiecăreia. Fără îndoială că aceasta nu le reușește decît incomplet, dar aceasta e norma pe care și-o fixează. În

afară de faptul că procedeele pe care le folosesc sînt mai eficace decît vor să o admită unii etnologi contemporani (Vogt), adevărata problemă nu este de a şti ce rezultate reale obţin ele, ci care e intenţia durabilă care le călăuzeşte, căci imaginea pe care şi-o fac despre ele însele este o parte esenţială a realităţii lor.

În această privinţă, e tot atît de fastidios pe cît e de inutil de a aduce tot soiul de argumente spre a dovedi că orice societate se află în istorie şi că ea se schimbă: aceasta este doar evidenţa însăşi. Dar, înverşunîndu-ne împotriva unei demonstraţii de prisos, riscăm să subestimăm faptul că societăţile umane reacţionează în moduri foarte diferite la această condiţie comună: unele o acceptă de voie sau de nevoie şi, devenind conştiente de ea, îi amplifică consecinţele (pentru ele însele şi pentru alte societăţi) în proporţii enorme; altele (pe care, din acest motiv, le numim primitive) o ignoră voit şi încearcă, cu o abilitate pe care noi o subestimăm, să permanentizeze cît mai mult posibil acele stări ale dezvoltării lor, pe care le consideră „primare".

Pentru ca ele să ajungă la aceasta, nu este de ajuns ca instituţiile lor să exercite o acţiune regulatoare asupra înşiruirilor recurente, limitînd incidenţa factorilor demografici, amortizînd antagonismele care se manifestă în sînul grupului sau între grupuri, în sfîrşit, perpetuînd cadrul în care se desfăşoară activităţile individuale şi colective*; mai este necesar ca şi acele şiruri de evenimente nerecurente, ale căror efecte se acumulează pentru a produce răsturnări economice şi sociale, să fie rupte de îndată ce se formează, sau ca fiecare societate să dispună de un procedeu eficace spre a preveni formarea lor. Este cunoscut acest procedeu care constă nu în a nega devenirea isto-

* La începutul unui studiu recent, G. Balandier anunţă cu multă zarvă că a sosit în sfîrşit timpul pentru ştiinţa socială să „înţeleagă societatea în însăşi viaţa şi în devenirea ei". După care el descrie, într-un mod de altfel foarte pertinent, instituţii al căror scop este — după proprii săi termeni — de „a regrupa" neamurile ameninţate de risipire, de „a corecta" fărîmiţarea lor, de „a reînvia" solidaritatea lor, de „a stabili" o comunicare cu strămoşii, de „a împiedica membrii clanului, care sînt despărţiţi, să devină străini unii faţă de alţii", de a procura „un instrument de apărare împotriva conflictelor", de „a controla" şi de „a stăpîni" antagonismele şi răsturnările cu ajutorul unui ritual „regle-

rică, ci în a o admite ca o formă fără conținut: există într-adevăr un înainte și un după, dar singura lor semnificație este de a se reflecta una pe cealaltă. Așa se face că toate activitățile indigenilor Aranda din zona nordică reproduc pe acelea pe care se crede că le practicau încă strămoșii lor totemici:

> „Strămoșul *gurra* vînează, ucide și mănîncă peramele *(bandicoot)* și fiii săi continuă de asemenea să le caute. Oamenii-larve «witchetty» din Lukara își petrec viața, zi de zi, extrăgînd larve din rădăcinile salcîmilor... Strămoșul *ragia* (prun sălbatic) se hrănește cu acele bace pe care le adună fără încetare într-un vas mare de lemn. Strămoșul rac continuă mereu să ridice zăgaz după zăgaz de-a curmezișul valurilor al căror curs îl urmează: și nu va înceta niciodată să înhațe peștii... [dar prin reciprocitate]...; dacă miturile indigenilor Aranda din nord sînt tratate ca un tot, se va găsi în ele descrierea amănunțită a tuturor formelor de activități la care se dedau încă indigenii din Australia centrală. Prin mituri, indigenul poate fi văzut la treburile sale zilnice: vinînd, pescuind, culegînd plante sălbatice, preparînd mîncarea și lucrînd diverse instrumente. Toate aceste munci își au originea la strămoșii totemici; și în acest domeniu, de asemenea, indigenul respectă orbește tradiția: el rămîne credincios armelor primitive pe care le foloseau străbunii lui îndepărtați, și ideea de a le perfecționa nu-i vine niciodată în minte" (T. G. H. Strehlow, pp. 34—35).

Preferăm această mărturie tuturor acelora provenind din alte regiuni ale lumii și care ar fi putut fi citate în același sens,

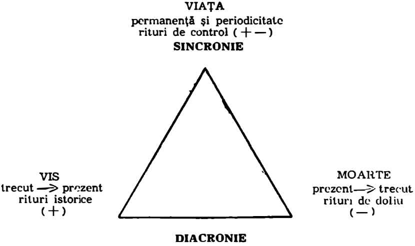
mentat minuțios" care este „un factor de consolidare a structurilor sociale și politice". Ne vom declara bucuros de acord cu dînsul, exprimîndu-ne însă îndoiala că ar fi el însuși de acord cu premisele sale, pentru a recunoaște că instituțiile, cărora la început le-a contestat că ar fi fost întemeiate pe „raporturi logice" și pe „structuri fixe" (p. 23), demonstrează de fapt „prevalarea logicii sociale tradiționale" (p. 35) și că „sistemul clasic dezvăluie astfel, în cursul unei perioade îndelungate, o surprinzătoare capacitate „asimilatoare" (p. 34). În toate acestea „surprinzătoare" e numai surpriza autorului.

deoarece emană de la un etnolog născut şi crescut printre indigeni, vorbind curent limba lor, şi care a rămas profund ataşat de ei. Nu se poate deci bănui din partea lui nici neînţelegere, nici rea-voinţă. Ne vine greu, fără îndoială (cum îi este şi lui, dacă ţinem seamă de cele ce urmează în text), să nu judecăm defavorabil o atitudine care contrazice în mod flagrant acea nevoie avidă de schimbare specifică civilizaţiei noastre. Cu toate acestea, fidelitatea încăpăţînată faţă de un trecut, înţeles ca un model atemporal, mai curînd decît ca o etapă a devenirii, nu trădează nici o carenţă morală sau intelectuală; ea exprimă o poziţie adoptată conştient ori inconştient şi al cărei caracter sistematic este atestat, în lumea întreagă, de această justificare neîncetat repetată a fiecărei tehnici, fiecărei reguli şi fiecărui obicei, cu ajutorul unui argument unic: am învăţat-o de la strămoşi, aşa cum în alte domenii, pînă la o epocă recentă, vechimea şi continuitatea sînt pentru noi fundamentele legitimităţii. Această vechime însă e afirmată în sens absolut, întrucît ea merge pînă la originea lumii, iar această continuitate nu admite nici orientare, nici gradaţie.

Istoria mitică oferă aşadar paradoxul de a fi simultan ruptă şi legată de prezent. Ruptă, fiindcă primii strămoşi erau de o natură diferită decît oamenii contemporani: ei erau creatori, pe cînd aceştia sînt imitatori; legată, fiindcă de la apariţia strămoşilor nu s-au petrecut decît evenimente a căror recurenţă şterge periodic specificul lor. Rămîne să arătăm cum reuşeşte gîndirea sălbatică nu numai să depăşească această dublă contradicţie, dar şi să scoată din ea materia unui sistem coerent, în care o diacronie, oarecum temperată, colaborează cu sincronia fără riscul ca între ele să se nască noi conflicte.

Datorită ritualului, trecutul „rupt" de mit se articulează de o parte, cu periodicitatea biologică şi sezonieră, de altă parte, cu trecutul „legat" care uneşte, de-a lungul generaţiilor pe morţi şi pe vii. Acest sistem sincro-diacronic a fost bine analizat de Sharp (p. 71), care grupează riturile triburilor australiene din peninsula York în trei categorii. *Riturile de control* sînt pozitive sau negative; ele ţintesc fie să sporească, fie să restrîngă speciile ori fenomenele totemice, cînd în avantajul, cînd în detrimentul colectivităţii, fixînd cantitatea

de spirite sau de substanţă spirituală a cărei eliberare, în centrele totemice stabilite de strămoşi în diverse puncte ale teritoriului tribal, va fi permisă. *Riturile istorice* sau comemorative creează din nou atmosfera sacră şi binefăcătoare a timpurilor mitice — epocă de „vis", spun australienii —, pe ai căror protagonişti şi măreţele lor fapte, ele le reflectă ca într-o oglindă. *Riturile de doliu* corespund unui demers invers: în loc de a încredinţa unor oameni vii sarcina de a personifica strămoşi îndepărtaţi, aceste rituri asigură reconversiunea, în strămoşi, a unor oameni care au încetat de a fi vii. E vizibil deci că sistemul ritualului are funcţia de a depăşi şi de a integra trei opoziţii: pe aceea a diacroniei şi a sincroniei, aceea a caracterelor periodice sau aperiodice, pe care şi una şi cealaltă le pot prezenta şi, în sfîrşit, în cadrul diacroniei, aceea a timpului reversibil şi a timpului ireversibil, dat fiind că, deşi prezentul şi trecutul sînt teoretic distincte, riturile istorice transportă trecutul în prezent şi riturile de doliu — prezentul în trecut, şi că cele două procedee nu sînt echivalente: despre eroi mitici se poate spune într-adevăr că revin, căci în personificarea lor stă întreaga lor realitate; oamenii însă mor de-a binelea. Iată schema:



În Australia centrală acest sistem este completat sau întărit prin folosirea de *ciuringa* sau *tjurunga,* care a dat loc la multe speculaţii vechi şi recente, pe care însă consideraţiile precedente ne ajută să-l explicăm. Riturile comemorative şi funerare postulează că între trecut şi prezent trecerea este posibilă în ambele sensuri, fără însă a furniza dovada. Ele se pronunţă cu privire la diacronie, dar şi aceasta o fac în termeni de sincronie, dat fiind că faptul singur de a le celebra echivalează cu schimbarea trecutului în prezent. Se înţelege, aşadar, că anumite grupuri au încercat să dovedească, sub o formă tangibilă, existenţa diacronică a diacroniei în cadrul însuşi al sincronici. Este semnificativ, din acest punct de vedere, că importanţa *ciuringăi* este mare mai ales la indigenii Aranda din apus şi din nord, şi că ea descreşte pînă la dispariţia completă, pe măsură ce se înaintează spre nord. Într-adevăr, la aceste grupări Aranda, problema raportului dintre diacronie şi sincronie devine şi mai spinoasă, prin faptul că ei îşi reprezintă strămoşii totemici nu ca eroi individualizaţi, ai căror urmaşi direcţi ar fi toţi membrii grupului totemic, în felul indigenilor Arabana şi Warramunga (Spencer şi Gillen, pp. 161—162), ci sub forma unei mulţimi indistincte, care ar trebui să excludă, în principiu, pînă şi noţiunea de continuitate genealogică. De fapt, după cum s-a văzut într-un alt capitol*, la aceşti Aranda, dintr-un anumit punct de vedere, totul se petrece ca şi cum, înainte de a se naşte, fiecare individ ar fi tras la sorţi pe strămoşul anonim a cărui reîncarnare va fi el. Fără îndoială, din cauza organizării lor sociale subtile, care acordă cu dărnicie sincroniei avantajul distincţiilor clare şi al definiţiilor precise, chiar raportul dintre trecut şi prezent le apare în termeni de sincronie. Rolul *ciuringăi* ar fi astfel de a compensa sărăcirea corelativă a dimensiunii diacronice: ei sînt trecutul, materialmente prezent, şi oferă mijlocul de a împăca individuaţia empirică şi confuzia mitică.

Se ştie că *ciuringa* sînt obiecte de piatră sau de lemn, de formă aproximativ ovală, cu extremităţi ascuţite sau rotunjite, gravate adeseori cu semne simbolice şi uneori simple bucăţi

* Vezi mai sus, p. 229.

de lemn sau galeţi neprelucraţi. Oricare i-ar fi aspectul, fiecare *ciuringa* reprezintă corpul fizic al unui anumit strămoş şi e atribuit cu solemnitate, generaţii după generaţii, acelui om în viaţă care e considerat a fi acest strămoş reincarnat. *Ciuringa* sînt strînse laolaltă şi ascunse în adăposturi naturale, departe de potecile frecventate. Ele sînt scoase periodic pentru a fi controlate şi mînuite, şi la fiecare din aceste ocazii sînt lustruite, gresate şi vopsite, nu fără a li se adresa rugăciuni şi incantaţii. Prin rolul lor şi prin tratamentul ce li se rezervă, ele oferă analogii izbitoare cu documentele de arhivă, pe care le ascundem în lăzi sau le încredinţăm pazei secrete a notarilor şi pe care, din cînd în cînd, le controlăm, cu menajamentele cuvenite lucrurilor sacre, pentru a le repara dacă este nevoie, sau pentru a le încredinţa unor dosare mai elegante. Şi în asemenea ocazii recităm şi noi cu plăcere marile mituri, a căror amintire ne-o redeşteaptă contemplarea paginilor rupte şi îngălbenite: fapte şi gesturi ale strămoşilor noştri, istoria locuinţelor noastre de la construirea lor sau de la prima lor cesiune.

Nu este, prin urmare, de nici un folos să cercetăm, tot atît de amănunţit ca Durkheim, cauza caracterului sacru al *ciuringăi*. Cînd un obicei exotic ne captivează, în ciuda (sau din cauza) ciudăţeniei sale aparente, aceasta se întîmplă, în general, pent u că ne prezintă, ca o oglindă deformantă, o imagine familiară şi pe care o recunoaştem confuz ca atare, fără să izbutim totuşi să o identificăm. Durkheim (pp. 167—174) pretindea că *ciuringa* ar fi fost sacre, pentru că poartă semnul totemic, gravat sau desenat. Astăzi se ştie însă că acest lucru nu e întotdeauna adevărat: T.G.H. Strehlow semnalează la indigenii Aranda din nord nişte *ciuringa* de piatră, mai preţioase decît celelalte, şi pe care le descrie ca pe nişte „obiecte grunţuroase şi fără valoare, lustruite grosolan, în urma frecării lor una de alta în cursul ceremoniilor“ (p. 54); iar la indienii Aranda din sud, el a văzut *ciuringa* care sînt „simple bucăţi de lemn. . ., nepurtînd nici un semn, unse cu un strat gros de ocru roşu şi de grăsime, amestecate“ (p. 73). *Ciuringa* poate fi chiar un galet lustruit, o stîncă naturală sau un arbore (p. 95). Pe de altă parte, şi după intenţia însăşi a lui Durk-

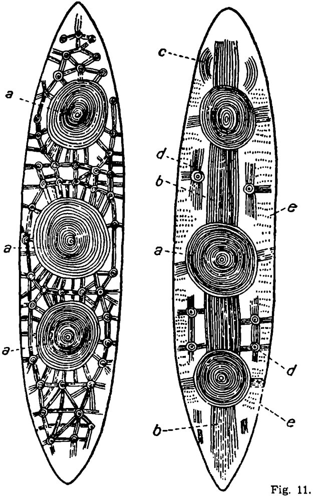


Fig. 11.
Elemente decorative pe un Ciuringa (după Spencer și Gillen): Ciuringa unui indigen Aranda cu totemul broască.

Cercurile mari concentrice *(a)* reprezintă trei arbori vestiți care marchează locul totemic, pe lîngă Hugh. Liniile drepte care le unesc *(b)* reprezintă rădăcinile mari, și liniile curbe *(c)*, pe cele mici. Cercurile mici concentrice *(d)* reprezintă arborii de mai mică importanță cu rădăcinile lor, iar liniile punctate *(e)* sînt urmele lăsate de broaștele care țopăie pe nisip, la marginea apei. Broaștele însele sînt reprezentate pe o față a ciuringăi (în stînga), prin rețeaua complicată de linii (membrele lor) care leagă micile cercuri concentrice (trupurile). *După Spencer (B.) și Gillen (F. J.), The Native Tribes of Central Australia,* new ed. London 1938, pp. 145—147.

heim, interpretarea pe care a dat-o *ciuringăi* urma să confirme una din tezele sale fundamentale: aceea a caracterului emblematic al totemismului. *Ciuringa* fiind lucrurile cele mai sacre pe care le-ar fi cunoscut indigenii Aranda, acest caracter trebuia explicat printr-o reprezentare emblematică a totemului, pentru a demonstra că totemul reprezentat este mai sacru decît totemul real. Dar, aşa cum am spus-o deja, nu există totem real*. Animalul individual joacă rolul de semnificant, şi caracterul sacru este legat nu de el sau de icoana lui, ci de semnificat, căruia aceştia îi ţin locul cu indiferenţă. În sfîrşit, un document nu devine sacru prin simplul fapt că poartă un timbru prestigios, de exemplu pe acel al Arhivelor Naţionale: el poartă timbrul pentru că a fost recunoscut mai întîi ca sacru, şi ar rămîne sacru chiar şi fără timbru.

De asemenea, nu se poate spune — după o altă interpretare pe care de altfel Durkheim o reduce la precedenta — că *ciuringa este* corpul unui strămoş. Această formulă aranda, culeasă de C. Strehlow, trebuia să fie înţeleasă în accepţia ei metaforică. Într-adevăr, strămoşul nu-şi pierde corpul pentru că în momentul concepţiei îşi părăseşte *ciuringa* sa (sau una din ele) în vederea viitoarei sale incarnări. Mai curînd se poate spune că *ciuringa* aduce dovada tangibilă că strămoşul şi urmaşul său în viaţă sînt una şi aceeaşi carne. Altfel, cum ar fi posibil ca atunci cînd neputîndu-se descoperi *ciuringa* originală pe locul unde femeia a fost fecundată în chip mistic, să se confecţioneze o alta care îi ţine locul? Prin acest carac-

* Vezi mai sus, p. 303.
„La oameni nu există un şef unic care să comande unui trib întreg, ci tot atîţia şefi, cîte cete; la fel, speciile animale şi vegetale n-au un patron unic: există patroni diferiţi pentru fiecare localitate. Patronii sînt întotdeauna mai mari decît celelalte animale sau plante de aceeaşi specie, iar în cazul păsărilor, peştilor şi patrupedelor, sînt întotdeauna de culoare albă. Se întîmplă din cînd în cînd ca indienii să le zărească şi să le omoare, dar de cele mai multe ori, ei se ţin în afara cîmpului de vedere al oamenilor. Ei se aseamănă, aşa cum remarca un bătrîn indian, cu guvernul din Ottawa. Niciodată un simplu indian, n-a putut vedea «guvernul». E trimis din birou în birou, din funcţionar în funcţionar, şi fiecare dintre aceştia pretinde că el este «patronul»; dar adevăratul guvern nu poate fi văzut niciodată, căci are grijă să se ţină ascuns" (J e n n e s s *I*, p. 61).

ter probatoriu, *ciuringa* seamănă şi cu documentele de arhivă, mai ales cu actele de proprietate care trec prin miinile tuturor posesorilor succesivi (şi care pot fi reconstituite în caz de pierdere sau distrugere), doar că aici este vorba nu de deţinerea de către un proprietar a unui bun imobiliar, ci a unei persoane morale şi fizice de către un uzufructuar. De altfel, şi cu toate că, şi pentru noi, arhivele constituie cele mai preţioase şi mai sacre dintre bunuri, ni se întîmplă, ca şi indigenilor Aranda, să încredinţăm aceste comori unor grupuri străine. Şi atunci cînd trimitem în Statele Unite testamentul lui Ludovic al XIV-lea, sau dacă ele ne împrumută nouă Declaraţia Independenţei sau Clopotul Libertăţii, e o dovadă că, după spusele înseşi ale informatorului aranda,

> „... noi trăim în pace cu vecinii noştri: fiindcă nu ne putem lua la ceartă, nici intra în conflict cu oamenii care au în pază *ciuringa* ale noastre şi care au încredinţat *ciuringa* lor în grija noastră" (T. G. H. Strehlow, p. 161).

Dar de ce ţinem noi atît de mult la arhivele noastre? Evenimentele la care ele se referă sînt atestate independent de ele şi în nenumărate feluri. Ele trăiesc în prezentul nostru şi în cărţile noastre: prin ele însele, aceste documente sînt lipsite de un sens care le vine în întregime din repercusiunile lor istorice şi din comentariile care le explică, asociindu-le cu alte evenimente. Despre arhive s-ar putea spune, parafrazînd un argument al lui Durkheim: la urma urmei, sînt nişte bucăţi de hîrtie*. Oricît de puţin vor fi fost ele toate publicate, nimic nu s-ar schimba în ştiinţa şi în condiţia noastră, dacă un cataclism ar nimici piesele autentice. Cu toate acestea, am resimţi această pagubă ca o pierdere ireparabilă, care ne-ar lovi în adîncul inimii. Şi nu fără motiv: dacă interpretarea noastră privind *ciuringa* este exactă, caracterul lor sacru ţine de funcţia semnificării diacronice, pe care — într-un sistem care, fiind clasificator, este desfăşurat complet într-o sincronie

* „... în ele însele, *ciuringa* sînt obiecte de lemn şi de piatră ca atîtea altele..." (Durkheim, p. 172).

ce reuşeşte să asimileze chiar durata — numai ele o asigură. Aceste *ciuringa* sînt martorii palpabili ai perioadei mitice, acea *alceringa* care ar putea fi înţeleasă şi în lipsa lor, dar care n-ar mai fi atestată fizic. Tot aşa, dacă ne-am pierde arhivele, trecutul nostru n-ar fi prin aceasta anulat: el ar fi lipsit de ceea ce am fi ispitiţi să numim savoarea sa diacronică. El ar exista mai departe ca trecut, dar păstrat numai în reproduceri, în cărţi, în instituţii, într-o situaţie chiar, toate contemporane sau recente. În consecinţă, ar fi şi el desfăşurat în sincronie.

Virtutea arhivelor este de a ne pune în contact cu istoricitatea pură. Aşa cum am spus deja relativ la miturile despre originea denumirilor totemice, valoarea lor nu ţine de semnificaţia intrinsecă a evenimentelor evocate: acestea pot fi neînsemnate sau pot chiar lipsi complet, după cum un autograf poate fi de cîteva rînduri sau o semnătură fără context. Ce preţ ar avea însă semnătura lui Johann Sebastian Bach, pentru acel care nu poate auzi trei măsuri de-ale lui fără să-i bată inima! Cît despre evenimentele însele, am spus că ele sînt atestate altfel decît prin acte autentice şi sînt, în genere, mai bine atestate. Arhivele aduc deci altceva: pe de o parte, ele constituie evenimentul în contingenţa lui radicală (fiindcă numai interpretarea, care nu face parte din el, îl poate justifica raţional); pe de altă parte, ele dau o existenţă fizică istoriei, căci numai în ele este depăşită contradicţia unui trecut revolut şi a unui prezent în care el supravieţuieşte. Arhivele sînt existenţa incarnată a evenimenţialităţii.

Privind lucrurile astfel, regăsim aşadar, în sînul gîndirii sălbatice, acea istorie pură cu care miturile totemice ne confruntaseră deja. Nu e de neconceput ca unele din evenimentele pe care ele le relatează să fie reale, chiar dacă tabloul pe care-l zugrăvesc despre ele este simbolic şi deformat (Elkin *4*, p. 210). Cu toate acestea, nu aici e problema, dat fiind că orice eveniment istoric rezultă, în mare măsură, din decupajul istoricului. Chiar dacă e falsă, istoria mitică exhibă nu mai puţin, în stare pură şi sub forma cea mai accentuată (cu atît mai mult, am spune, cu cît e falsă), caracterele proprii evenimentului istoric, care ţin, de o parte, de contingenţa lui

— strămoşul s-a ivit în cutare loc, el s-a dus aici, apoi acolo; a făcut cutare şi cutare gest... — de altă parte, de puterea lui de a suscita emoţii intense şi variate:

> „Indigenul Aranda din nord e legat de pămîntul său natal prin toate fibrele fiinţei sale. El vorbeşte întotdeauna de «locul de naştere» cu dragoste şi respect. Şi în ziua de azi îi vine lacrimi în ochi cînd evocă o aşezare strămoşească pe care omul alb, uneori fără voie, a profanat-o ... Dragostea de ţară, dorul de ţară se întîlnesc permanent în miturile care se referă la strămoşii totemici" (T.G.H. S t r e h l o w, pp. 30—31).

Or, acest ataşament pasionat de glie se explică mai cu seamă într-o perspectivă istorică:

> „Munţii, piraiele, izvoarele şi bălţile nu sînt pentru el [indigenul] numai aspecte ale peisajului, frumoase sau demne de atenţie... Fiecare din ele a fost opera unuia dintre strămoşii din care descinde el. În peisajul care îl înconjură, el citeşte istoria faptelor şi gesturilor fiinţelor nemuritoare pe care le venerează, fiinţe care, pentru un scurt moment, mai pot lua formă umană, şi dintre care multe îi sînt cunoscute din experienţă directă, în calitatea lor de taţi, bunici, fraţi, mame şi surori. Întregul ţinut e pentru el ca un arbore genealogic vechi şi întotdeauna viu. Fiecare indigen concepe istoria strămoşului său totemic ca o legătură a propriilor sale acţiuni, cu începutul vremilor şi cu înseşi zorile vieţii, cînd lumea, aşa cum o cunoaştem astăzi, era încă pe seama unor mîini atotputernice care o modelau şi o formau" (*idem*, pp. 30—31).

Dacă se ţine seamă că aceste evenimente şi aceste aşezări sînt aceleaşi care furnizează materialul sistemelor simbolice cărora le-au fost consacrate capitolele precedente, va trebui să recunoaştem că popoarele zise primitive au ştiut să elaboreze metode raţionale pentru a insera, sub dublul său aspect, de contingenţă logică şi de neastîmpăr afectiv, iraţionalitatea în raţionalitate. Sistemele clasificatorii permit aşadar de a

integra istoria; chiar, şi mai ales, pe aceea care am putea-o crede recalcitrantă faţă de sistem. Pentru că nu trebuie să ne înşelăm în această privinţă: miturile totemice care relatează cu gravitate incidente neserioase şi care se înduioşează de anumite locuri poreclite, în materie de istorie nu amintesc decît istoria minoră, aceea a celor mai şterşi cronicari. Aceleaşi societăţi, ale căror organizare socială şi reguli de căsătorie solicită pentru interpretarea lor efortul unor matematicieni şi a căror cosmologie ii uimeşte pe filozofi, nu văd vreo soluţie de continuitate între înaltele speculaţii la care ele se dedau in aceste domenii şi o istorie care nu este aceea a unora ca Burckhardt sau Spengler, ci aceea a unora ca Lenôtre şi La Force. Considerat în această lumină, stilul acuareliştilor Aranda va părea poate mai puţin insolit. Şi nimic nu se aseamănă mai mult, în civilizaţia noastră, cu pelerinajele pe care iniţiaţii australieni le fac periodic la locurile sacre, sub conducerea înţelepţilor lor, decît vizitele-conferinţe la casele-memoriale ale lui Goethe sau Victor Hugo, ale căror mobile ne inspiră emoţii pe cît de vii, pe atit de arbitrare. Ca şi pentru *ciuringa*, de altfel, esenţialul nu este ca patul lui Van Gogh să fie chiar acela în care se confirmă că a dormit: tot ce aşteaptă vizitatorul este ca acest pat să-i poată fi arătat.

CAPITOLUL IX

Istorie şi dialectică

În cursul acestei lucrări ne-am permis, nu fără gînd ascuns, să facem unele împrumuturi din vocabularul lui Jean-Paul Sartre. Vroiam, în acest fel, să-l facem pe cititor să-şi pună o problemă a cărei dezbatere va servi ca intrare în materie la concluzia noastră: în ce măsură o gîndire care ştie şi care vrea să fie în acelaşi timp anecdotică şi geometrică mai poate fi numită dialectică? Gîndirea sălbatică este totalizantă; în realitate, ea pretinde să meargă mult mai departe în acel sens, pe care Sartre îl acordă raţiunii dialectice, dat fiind că aceasta lasă să-i scape, pe la un capăt, serialitatea pură (am văzut în ce fel reuşesc sistemele clasificatorii să o integreze), iar pe la celălalt capăt ea exclude schematismul, în care aceste sisteme îşi găsesc încununarea. Credem că raţiunea dialectică îşi descoperă adevăratul său temei în acest refuz intransigent al gîndirii sălbatice de a admite ca nimic din ceea ce este omenesc (şi chiar nimic viu) să-i poată rămîne străin. Noi însă ne facem despre această raţiune o idee foarte diferită de a lui Sartre.

Cînd citeşti *Critica* ai mereu sentimentul că autorul ezită între două concepţii ale raţiunii dialectice. Uneori el opune între ele raţiunea analitică şi raţiunea dialectică precum eroarea adevărului, sau ca pe diavol bunului Dumnezeu; alteori cele două raţiuni apar complementare, ca diferite căi ce conduc la aceleaşi adevăruri. Prima concepţie, pe lîngă că discreditează cunoaşterea ştiinţifică şi ajunge chiar să sugereze imposibilitatea unei ştiinţe biologice, mai ascunde şi un ciudat paradox; fiindcă lucrarea intitulată *Critica raţiunii dialectice* este rezultatul exerciţiului propriei raţiuni analitice a autorului, care defineşte, distinge, clasifică şi opune. Acest tratat filozofic, prin natu-

ra sa, nu se deosebeşte de lucrările pe care le discută şi cu care angajează dialogul, chiar dacă o face pentru a le condamna. Cum ar putea raţiunea analitică să fie aplicată raţiunii dialectice şi să pretindă a o fundamenta, dacă ele s-ar defini prin caracteristici ce se exclud reciproc? A doua concepţie este expusă unei alte critici: dacă raţiunea dialectică şi raţiunea analitică ajung în cele din urmă la aceleaşi rezultate şi dacă adevărurile lor respective se contopesc într-un adevăr unic, pe ce bază ar putea fi ele opuse şi, mai ales, ar putea fi proclamată superioritatea celei dintîi asupra celei de-a doua ? În primul caz, încercarea lui Sartre pare contradictorie, în celălalt, ea pare de prisos.

Cum se explică paradoxul şi de ce e posibil să-l evităm ? În amîndouă ipotezele între care ezită, Sartre atribuie raţiunii dialectice o realitate sui-generis; ea există, independent de raţiunea analitică, fie ca o antagonistă, fie ca una complementară ei. Cu toate că reflexia noastră cu privire la una şi la cealaltă îşi are punctul de plecare la Marx, părerea mea este că orientarea marxistă conduce la un punct de vedere diferit: opoziţia dintre cele două raţiuni este relativă şi nu absolută ; ea corespunde, în interiorul gîndirii umane, unei tensiuni care se va menţine poate la nesfîrşit, în fapt, dar care nu este întemeiată, în drept. Pentru noi, raţiunea dialectică este întotdeauna constituantă: ea este puntea, prelungită şi perfecţionată fără încetare, pe care raţiunea analitică o aruncă deasupra unui abis a cărui cealaltă margine nu o zăreşte, deşi ştie că există, şi chiar dacă ar fi să se îndepărteze mereu. Termenul de raţiune dialectică acoperă astfel eforturile perpetue pe care raţiunea analitică trebuie să le facă pentru a se corecta, dacă pretinde să ne lămurească asupra limbajului, societăţii şi gîndirii; iar deosebirea dintre cele două raţiuni nu este bazată, după părerea noastră, decît pe decalajul temporar care separă raţiunea analitică de înţelegerea vieţii. Sartre numeşte raţiunea leneşă raţiune analitică; noi numim dialectică aceeaşi raţiune, dar curajoasă, încordată de efortul pe care îl exercită pentru a se depăşi pe sine.

Aşadar, în vocabularul lui Sartre, ne definim ca materialist transcendental şi ca estet. Ca materialist transcendental (p. 124) fiindcă raţiunea dialectică nu este, pentru noi, *altceva decît* ra-

ţiunea analitică şi pe aceasta s-ar baza originalitatea absolută a unei ordini umane, dar *ceva în plus în* raţiunea analitică: condiţie necesară, pentru ca ea să îndrăznească a întreprinde reducţia a ceea ce e uman la non-uman. Ca estet, pentru că Sartre aplică acest termen oricui vrea să studieze oamenii ca şi cum ar fi furnici (p.183). Dar pe lîngă faptul că această atitudine ni se pare a fi aceea a oricărui om de ştiinţă care e agnostic, ea nu este de loc compromiţătoare, deoarece furnicile, cu ciupercăriile lor artificiale, cu viaţa lor socială şi mesajele lor chimice, prezintă deja o rezistenţă destul de tenace demersurilor raţiunii analitice... Acceptăm deci calificativul de estet, în măsura în care credem că ţelul ultim al ştiinţelor umane nu este de a constitui omul, ci de a-l dizolva. Valoarea remarcabilă a etnologiei este de a corespunde primei etape a unui demers care mai comportă şi altele: dincolo de diversitatea empirică a societăţilor umane, analiza etnografică vrea să atingă invarianţi, pe care lucrarea de faţă îi arată situîndu-se uneori în punctele cele mai neprevăzute. Rousseau (2, cap. VIII), cu clarviziunea sa obişnuită, presimţise acest lucru: „Dacă vrem să-i studiem pe oameni, trebuie să privim în preajma noastră; însă pentru a studia omul, trebuie să învăţăm a ne îndrepta privirea departe; trebuie să observăm mai întîi deosebirile, pentru a descoperi proprietăţile". Cu toate acestea, nu ar fi suficient de a resorbi umanităţi particulare într-o umanitate generală; această primă acţiune ar declanşa altele, pe care Rousseau nu le-ar fi admis aşa de uşor şi care incumbă ştiinţelor exacte şi naturale: de a reintegra cultura în natură şi în cele din urmă, viaţa în ansamblul condiţiilor fizico-chimice.*

Dar, în pofida turnurii voit brutale dată tezei noastre, noi nu pierdem din vedere că verbul „a dizolva" nu implică de loc (şi chiar exclude) distrugerea părţilor constitutive ale corpului supus acţiunii unui alt corp. Dizolvarea unui solid într-un lichid modifică dispoziţia moleculelor celui dintîi; ea oferă, de asemenea, adeseori, un mijloc eficace de a le ţine în rezervă, pentru a le recupera la nevoie şi pentru a studia mai bine proprietăţi-

* Opoziţia dintre natură şi cultură, asupra căreia am insistat altă dată (*I*, cap. I şi II), ni se pare astăzi a prezenta o valoare în special metodologică.

le lor. Reducţiile pe care le proiectăm nu vor fi deci legitime şi nici măcar posibile decît cu două condiţii, dintre care prima este de a nu sărăci fenomenele supuse reducţiei şi de a avea certitudinea că în jurul fiecăruia a fost strîns în prealabil tot ceea ce contribuie la bogăţia şi la originalitatea lui distinctivă, căci n-ar folosi la nimic să apucăm un ciocan spre a lovi alăturea de cui.

În al doilea rînd, trebuie să fim pregătiţi de a vedea fiecare reducţie răsturnînd radical ideea preconcepută pe care ne-am fi putut-o face despre nivelul — oricare ar fi el — pe care încercăm să-l atingem. Ideea unei umanităţi generale, la care conduce reducţia etnografică, nu va mai avea nici o legătură cu acea pe care ne-o făceam despre ea mai înainte. Şi atunci cînd vom izbuti să înţelegem viaţa ca o funcţie a materiei inerte, vom descoperi că aceasta posedă proprietăţi foarte diferite de acelea care i se atribuiau înainte. Nu am putea aşadar clasifica nivelurile de reducţie în superioare şi inferioare, întrucît trebuie, dimpotrivă, să ne aşteptăm ca, prin efectul reducţiei, nivelul socotit superior, să transmită retroactiv nivelului inferior la care va fi adus ceva din bogăţia lui. Explicaţia ştiinţifică nu constă în trecerea de la complexitate la simplicitate, ci în substituirea unei complexităţi mai inteligibile, unei alteia care era mai puţin inteligibilă.

Prin urmare, în perspectiva noastră, eul nu se opune altuia mai mult decît omul se opune lumii: adevărurile aflate prin intermediul omului sînt adevăruri „ale lumii", şi prin aceasta sînt ele importante*. Se înţelege, prin urmare, de ce noi gă-

* Acest lucru este adevărat chiar pentru adevărurile matematice, despre care un logician contemporan scrie totuşi: „Astăzi aproape că se poate considera, ca o opinie comună a matematicienilor ideea că enunţurile matematicii pure nu exprimă nimic despre realitate" (H e y t i n g, p. 71). Dar enunţurile matematicii reflectă cel puţin funcţionarea liberă a spiritului, adică activitatea celulelor din scoarţa cerebrală, relativ eliberate de orice constrîngere exterioară şi ascultînd numai de propriile lor legi. Întrucît spiritul e şi el un lucru, funcţionarea acestui lucru ne instruieşte asupra naturii lucrurilor: chiar reflexia pură se rezumă la o interiorizare a cosmosului. Sub o formă simbolică, ea ilustrează structura a ceea ce este exterior: „Logica şi logistica sînt ştiinţe empirice, aparţinînd etnografiei mai curînd decît psihologiei" (B e t h, p. 151).

seam în etnologie baza oricărei cercetări, pe cînd pentru Sartre ea ridică o problemă sub forma unei dificultăţi ce se cere depăşită sau a unei rezistenţe care trebuie redusă. Într-adevăr, ce se poate face cu popoare „fără istorie", cînd omul a fost definit prin dialectică şi dialectica prin istorie? Sartre pare uneori ispitit să deosebească două dialectici: cea „adevărată", care ar fi aceea a societăţilor istorice, şi o dialectică repetitivă şi pe termen scurt, pe care o concede societăţilor zise primitive, plasînd-o totodată foarte aproape de biologie; dar în acest fel, el îşi descoperă întregul său sistem, pentru că, prin intermediul etnografiei, care este incontestabil o ştiinţă umană şi care se consacră studiului acestor societăţi, puntea dintre om şi natură, dărîmată cu atita înverşunare, ar fi restabilită pe ascuns. Alteori Sartre se resemnează de a pune alături de om o umanitate „pipernicită şi diformă" (p. 203), nu însă fără a insinua că existenţa sa în umanitate nu-i aparţine efectiv şi că el depinde de luarea sa în grijă de către umanitatea istorică: fie că, în situaţie colonială, cea dintii ar fi început să interiorizeze istoria celei de-a doua, fie că, datorită însăşi etnologiei, cea de-a doua umanitate dăruieşte unei prime umanităţi binecuvintarea unui sens de care aceasta era lipsită. În ambele cazuri, este lăsată să se piardă uimitoarea bogăţie şi diversitate a moravurilor, a credinţelor şi a obiceiurilor; se uită că fiecare din zecile sau sutele de mii de societăţi care au coexistat ori s-au succedat, de cînd omul şi-a făcut apariţia pe pămînt, s-a prevalat, în proprii săi ochi, de o certitudine morală — asemănătoare aceleia pe care noi înşine o putem invoca — pentru a proclama că în ea — chiar dacă se reducea la o mică ceată nomadă sau la un cătun pierdut în inima pădurilor — se condensau tot sensul şi demnitatea de care e susceptibilă viaţa umană. Dar fie că e vorba de aceste societăţi sau de ale noastre, trebuie să dai dovadă de mult egocentrism şi naivitate pentru a crede că omul se refugiază pe dea-ntregul într-unul singur din modurile istorice sau geografice ale existenţei sale, în timp ce adevărul despre om rezidă în sistemul deosebirilor şi al însuşirilor lor comune.

Cel care începe prin a se instala în pretinsele evidenţe ale

eului, nu mai scapă din ele. Cunoaşterea oamenilor pare uneori mai uşoară acelora care se lasă prinşi în cursa identităţii personale. În acest fel însă ei îşi închid uşa cunoaşterii omului: orice cercetare etnografică are ca bază „confesiuni" scrise sau nemărturisite. De fapt, Sartre devine prizonierul propriului său *Cogito: Cogito* al lui Descartes permitea accesul la universal, cu condiţia însă de a rămîne psihologic şi individual; sociologizînd *Cogito*-ul, Sartre nu face decît să schimbe închisoarea. De aici înainte, grupul şi epoca fiecărui subiect vor înlocui la el conştiinţa atemporală. De aceea, viziunea lui Sartre asupra lumii şi asupra omului prezintă acea îngustime cu care unii, prin tradiţie, se complac în a explora societăţile închise. Insistenţa sa de a stabili o deosebire între omul primitiv şi omul civilizat, susţinută de o mulţime imensă de contraste gratuite, reflectă sub o formă abia ceva mai nuanţată, opoziţia fundamentală pe care el o postulează între eu şi altul. Cu toate acestea, în opera lui Sartre această opoziţie nu este formulată într-un mod mult mai diferit de cum ar fi făcut-o un sălbatic melanezian, pe cînd analiza practico-inertului restaurează pur şi simplu limbajul animismului*.

Descartes, care vroia să întemeieze o fizică, rupea pe Om de Societate. Sartre, care are pretenţia să întemeieze o antropologie rupe societatea sa de alte societăţi. Camuflat în individualism şi în empirism, un *Cogito* — care se vrea naiv şi brut — se pierde în întortocherile psihologiei sociale. De aceea, e izbitor faptul că situaţiile de la care Sartre porneşte pentru a desprinde condiţiile formale ale realităţii sociale — grevă, lupte de box, meci de fotbal, coadă la o staţie de autobuz — sînt toate incidente secundare ale vieţii în societate şi nu pot servi, prin urmare, la dezvăluirea fundamentelor ei.

Pe etnolog, această axiomatică, atît de îndepărtată de a sa,

* Tocmai pentru că în filozofia lui Sartre se regăsesc toate aceste aspecte ale gîndirii sălbatice, ea ne pare incapabilă să o judece; prin însuşi faptul că prezintă echivalentul acestei gîndiri, ea o exclude. Pentru etnolog, dimpotrivă, această filozofie reprezintă (ca şi toate celelalte) un document etnografic de prim ordin, al cărui studiu este indispensabil dacă vrem să înţelegem mitologia timpurilor noastre.

îl dezamăgeşte cu atît mai mult cu cît se simte foarte aproape de Sartre, de fiecare dată cînd acesta se străduieşte, cu o măiestrie incomparabilă, să sesizeze în mişcarea sa dialectică o experienţă socială actuală sau veche, interioară însă culturii noastre. El face atunci ceea ce orice etnolog încearcă să facă pentru culturi diferite: să se pună în locul oamenilor care trăiesc în ele, să înţeleagă intenţia lor în esenţa şi în ritmul ei, să perceapă o epocă sau o cultură ca pe un ansamblu semnificant. În această privinţă, noi putem adeseori lua de la el lecţii, care au însă un caracter practic şi nu teoretic. E posibil ca pentru unii istorici, sociologi şi psihologi, cerinţa totalizării să fie o mare noutate. Pentru etnologi însă, începînd de la Malinowski, care i-a învăţat acest lucru, ea este de la sine înţeleasă. Dar lipsurile lui Malinowski ne-au mai învăţat că nu aici era sfîrşitul explicaţiei, care începe abia atunci cînd am reuşit să ne constituim obiectul. Rolul raţiunii dialectice este de a pune ştiinţele umane în posesia unei realităţi pe care numai ea e capabilă să le-o furnizeze, dar efortul ştiinţific propriu-zis constă în a o descompune şi apoi a o recompune după un alt plan. Cu tot omagiul pe care îl aducem fenomenologiei sartriene, nu sperăm să găsim în raţiunea dialectică decît un punct de plecare, nu un punct de sosire.

Aceasta încă nu e totul. Nu trebuie ca raţiunea dialectică să se lase antrenată de propriul ei elan şi nici ca demersul care ne duce la comprehensiunea unei realităţi diferite să-i atribuie, în afara propriilor ei caractere dialectice, şi pe acelea care ţin mai mult de demers decît de obiect. Din faptul că orice cunoaştere a altuia este dialectică, nu rezultă că tot ce e al altuia ar fi în întregime dialectic. Tot făcînd din raţiunea analitică o anticomprehensiune, Sartre ajunge adeseori să-i refuze orice realitate ca parte integrantă a obiectului comprehensiunii. Acest paralogism reiese deja din modul său de a invoca o istorie, în care e greu să descoperi dacă ea este acea istorie pe care oamenii o fac fără să ştie, sau este istoria oamenilor aşa cum o fac istoricii cu bună ştiinţă, sau, în sfîrşit, dacă este interpretarea, de către filozof a istoriei oamenilor ori a istoriei istoricilor. Dificultatea devine însă

şi mai mare atunci cînd Sartre încearcă să explice cum trăiesc şi gîndesc nu membrii actuali sau vechi ai propriei sale societăţi, ci acei ai societăţilor exotice.

El crede, pe bună dreptate, că efortul lui de comprehensiune nu are şansa de a izbuti decît cu condiţia de a fi dialectic, şi trage în mod greşit concluzia că raportul dintre gîndirea indigenă şi cunoaşterea noastră despre ea, este acela dintre o dialectică constituită şi o dialectică constituantă, reluînd astfel pe seama sa, printr-o cotitură neprevăzută, toate iluziile teoreticienilor mentalităţii primitive. Faptul că sălbaticul posedă „cunoştinţe complexe" şi că este capabil de analiză şi de demonstraţie i se pare mai puţin suportabil chiar decît unui Lévy-Bruhl. Despre indigenul din Ambrym, devenit celebru prin opera lui Deacon, şi care ştia să demonstreze anchetatorului funcţionarea regulilor de căsătorie şi a sistemului său de rudenie, desenînd o diagramă pe nisip (aptitudine care nu e de loc rară, dat fiind că literatura etnografică conţine multe observaţii asemănătoare), Sartre afirmă: „Se înţelege de la sine că această construcţie nu este o gîndire; ea este un lucru manual, controlat de o cunoaştere sintetică pe care el nu o exprimă" (p. 505). Fie; dar atunci va trebui să spunem acelaşi lucru despre profesorul de la şcoala politehnică care face o demonstraţie la tablă, căci orice etnograf capabil de comprehensiune dialectică este intim convins că situaţia este exact aceeaşi în ambele cazuri. Se va recunoaşte deci că orice raţiune este dialectică, ceea ce, în ce ne priveşte, sîntem gata să admitem, dat fiind că raţiunea dialectică ne apare ca raţiune analitică în mers; dar deosebirea dintre cele două forme, care stă la baza încercării lui Sartre, va fi devenit fără obiect.

Ne vedem obligaţi să facem aici o mărturisire: fără să vrem şi fără să prevedem, am întins o mînă de ajutor acestor interpretări greşite, lăsînd impresia, în *Structurile elementare ale rudeniei,* de a fi adeseori în căutarea unei geneze inconştiente a schimbului matrimonial. Ar fi fost necesar să facem o mai mare distincţie între schimbul, aşa cum el se exprimă spontan şi imperios în *praxis*-ul grupurilor, şi regulile conştiente şi premeditate, cu ajutorul cărora aceleaşi grupuri —

sau filozofii lor — se străduiesc să-l codifice și să-l controleze. Învățătura care se poate trage din anchetele etnografice din ultimii douăzeci de ani, constă în faptul că cel de al doilea aspect este mult mai important decît bănuisera, în general, observatorii — victime ale acelciași iluzii ca și Sartre. Trebuie deci, așa cum preconizează Sartre, să aplicăm rațiunea dialectică la cunoașterea societăților, ale noastre și altele, fără însă a pierde din vedere că rațiunea analitică ocupă în toate un loc considerabil și că, de vreme ce ea există în ele, procedeul pe care îl folosim trebuie să ne permită să o regăsim.

Dar chiar dacă ea nu s-ar afla în ele, nu vedem întrucît poziția lui Sartre ar fi mai bună; căci în această ipoteză, societățile exotice ne-ar confrunta numai — la un grad de generalitate mai mare decît altele — cu o teleologie inconștientă care, deși istorică, scapă complet istoriei umane: aceea ale cărei anumite aspecte ni le dezvăluie lingvistica și psihanaliza, și care se bazează pe jocul combinat al mecanismelor biologice (structura creierului, leziuni, secreții interne) și psihologice. Se pare că aci se află — pentru a relua o expresie a lui Sartre — „osul" pe care critica sa nu reușește să-l sfărîme. De altfel, ea nici nu-i acordă vreo atenție și tocmai aceasta e cea mai gravă imputare ce-i putem adresa. Căci limba nu rezidă nici în rațiunea analitică a vechilor gramaticieni, nici în dialectica constituită a lingvisticii structurale, nici în dialectica constituantă a *praxis*-ului individual confruntată cu practico-inertul, dat fiind că toate trei o presupun. Lingvistica ne pune față-n față cu o realitate dialectică și totalizantă, însă exterioară (sau inferioară) conștiinței și voinței. Totalizare non-reflexivă, limba este o rațiune umană care își are rațiunile ei și pe care omul nu le cunoaște. Iar dacă ni se obiectează că ea e astfel numai pentru subiectul care o interiorizează, pornind de la teoria lingvistică, vom răspunde că respectivului subiect, care e un subiect *vorbitor*, acest subterfugiu trebuie să-i fie refuzat: căci aceeași evidență care îi dezvăluie natura limbii, îi dezvăluie de asemenea că ea era așa pe cînd el n-o cunoștea, fiindcă el se făcea înțeles încă de pe atunci și că ea va rămîne astfel mîine, fără ca el s-o știe, pentru că vorbirea lui n-a rezultat și nu va rezulta niciodată

dintr-o totalizare conştientă a legilor lingvistice. Dar dacă în calitate de subiect vorbitor, omul poate găsi experienţa sa apodictică într-o totalizare alta, nu mai vedem de ce, ca subiect viu, aceeaşi experienţă nu i-ar fi accesibilă la alte fiinţe, nu neapărat umane, însă vii.

Această metodă ar putea revendica şi denumirea de „progresivă-regresivă"; în realitate, metoda pe care Sartre o descrie sub acest termen, nu e altceva decît metoda etnologică, aşa cum o practică etnologii de ani îndelungaţi. Sartre însă o restrînge la demersul ei preliminar. Căci metoda noastră nu este pur şi simplu progresiv-regresivă ci de două ori progresiv-regresivă. Într-o primă etapă noi observăm datul trăit, îl analizăm în prezent, căutăm să-i surprindem antecedentele istorice atît de departe pe cît ne putem cufunda în trecut, apoi readucem la suprafaţă toate aceste fapte, pentru a le integra într-o totalitate semnificantă. Începe atunci etapa a doua, care o reface pe prima într-un alt plan şi la un alt nivel: acest lucru uman interiorizat, pe care ne-am străduit să-l dotăm cu toată bogăţia şi cu toată originalitatea lui, îi precizează raţiunii analitice numai distanţa ce o are de străbătut, avîntul pe care trebuie să-l ia pentru a depăşi decalajul dintre complexitatea întotdeauna neprevăzută a acestui nou obiect şi mijloacele intelectuale de care ea dispune. Este nevoie aşadar ca ea, în calitate de raţiune dialectică, să se transforme, în speranţa că o dată devenită mai mlădioasă, mai largă şi mai puternică, acel obiect neprevăzut va fi, prin ea, redus la altele, această totalitate originală va fi dizolvată în alte totalităţi, şi că astfel înălţată, puţin cîte puţin, pe grămada cuceririlor sale, raţiunea dialectică va zări alte orizonturi şi alte obiecte. Fără îndoială, demersul ar apuca pe căi greşite dacă, la fiecare etapă, şi mai ales cînd se crede ajuns la capăt, n-ar fi în măsură să se întoarcă din drum şi să se replieze asupra lui însuşi, pentru a păstra contactul cu totalitatea trăită, care îi serveşte deopotrivă de scop şi de mijloc. În această reflexivitate, în care Sartre găseşte o demonstraţie, noi vedem mai curînd o verificare, fiindcă, după părerea noastră, existenţa conştientă a fiinţei pune o problemă a cărei soluţie el nu o

are. Descoperirea dialecticii supune raţiunea analitică unei cerinţe imperative: aceea de a răspunde şi de raţiunea dialectică. Această cerinţă permanentă sileşte continuu raţiunea analitică să-şi extindă programul şi să-şi transforme axiomatica. Raţiunea dialectică nu poate însă răspunde de ea însăşi şi nici de raţiunea analitică.

Ni se va obiecta că această extindere e iluzorie, pentru că e întotdeauna însoţită de o trecere la un sens inferior. Am lăsa astfel prada pentru o umbră, lumina pentru întuneric, evidenţa pentru prezumţie, adevărul pentru ştiinţifico-fantastic (Sartre, p. 129). Ar mai trebui însă ca Sartre să poată demonstra că el însuşi scapă din această dilemă, inerentă oricărui efort de explicaţie. Adevărata problemă nu este de a şti dacă pierdem din sens sau cîştigăm căutînd a înţelege, ci dacă sensul pe care îl păstrăm valorează mai mult decît acela la care avem înţelepciunea de a renunţa. În această privinţă, avem impresia că din lecţia combinată a lui Marx şi a lui Freud, Sartre n-a reţinut decît o jumătate. Ei ne-au învăţat că omul n-are sens decît cu condiţia de a se situa pe punctul de vedere al sensului; pînă aici sîntem de acord cu Sartre. Trebuie să adăugăm însă că *acest sens nu este niciodată cel bun:* suprastructurile sînt acte ratate, care însă, din punct de vedere social, au „reuşit". Este deci zadarnic să încercăm să aflăm sensul cel mai adevărat prin mijlocirea conştiinţei istorice. Ceea ce Sartre numeşte raţiune dialectică, nu e decît o reconstrucţie, prin ceea ce numeşte el raţiune analitică, a demersurilor ipotetice despre care e imposibil de a afla — decît doar pentru acela care le săvîrşeşte fără a le gîndi — dacă au vreo legătură cu ceea ce el ne spune despre ele şi care, în cazul afirmativ, ar putea fi definite numai în termeni de raţiune analitică. Se ajunge astfel la paradoxul unui sistem care invocă criteriul conştiinţei istorice pentru a deosebi pe „primitivi" de „civilizaţi", dar care — contrar cu ceea ce susţine el — este el însuşi anistoric; el nu ne oferă o imagine concretă a istoriei, ci o schemă abstractă a unor oameni ticluind o istorie aşa cum s-ar putea manifesta ea în devenirea lor, sub forma unei totalităţi sincronice. El se situează deci faţă de

istorie, ca primitivii față de eternul trecut: în sistemul lui Sartre, istoria joacă tocmai rolul unui mit.

Într-adevăr, problema pe care o pune *Critica rațiunii dialectice* poate fi redusă la următoarea: în ce condiții este posibil mitul revoluției franceze? Sîntem gata să admitem că, pentru ca omul contemporan să poată juca pe de-a-ntregul rolul unui agent istoric, el trebuie să creadă în acest mit și că analiza lui Sartre desprinde admirabil ansamblul condițiilor formale indispensabile asigurării acestui rezultat. De aici însă nu decurge că acest sens, din moment ce este cel mai bogat (și deci cel mai potrivit de a inspira acțiunea practică), ar fi și cel mai adevărat. Aici dialectica se întoarce împotriva ei însăși: acest adevăr este un adevăr de situație, și dacă ne distanțăm față de această situație — așa cum trebuie să o facă omul de știință — atunci, ceea ce ne apărea ca adevăr trăit va începe mai întîi prin a deveni confuz și va sfîrși prin a dispărea. Omul așa-zis de stînga se cramponează încă de o perioadă a istoriei contemporane, care îi oferea privilegiul unei congruențe între imperativele practice și schemele de interpretare. Poate că această epocă de aur a conștiinței istorice a trecut deja, și faptul că această eventualitate ar putea fi cel puțin concepută dovedește că e vorba aici numai de o situație contingentă, ca și „punerea la punct" întîmplătoare a unui instrument optic al cărui obiectiv și focar ar fi în mișcare relativă unul față de celălalt. Sîntem încă „la punct" cu privire la revoluția franceză; dar am fi putut fi și cu privire la Frondă, dacă am fi trăit mai devreme. Și, așa cum este deja cazul pentru aceasta din urmă, prima va înceta curînd să ne ofere o imagine coerentă după care să se poată modela acțiunea noastră. Ceea ce ne învață efectiv lectura lui Retz, este incapacitatea gîndirii de a desprinde o schemă de interpretare pornind de la evenimente distanțate.

La prima vedere nici o ezitare nu pare posibilă: de o parte privilegiații, de cealaltă parte, cei umili și exploatați; cum am putea șovăi? Sîntem frondeuri. Cu toate acestea, poporul parizian e manevrat de niște familii nobile al căror unic scop este de a-și face treburile proprii cu Puterea, și de către o jumătate a familiei regale care ar vrea să înlăture cealaltă

jumătate. Şi iată-ne de acum numai pe jumătate frondeuri. Cît despre Curtea regală refugiată la Saint-Germain, ea apare mai întîi ca o facţiune de inutili, vegetînd pe privilegiile lor, hrănindu-se din hoţii şi camătă pe spinarea colectivităţii. Ba nu: ea are totuşi o funcţie, căci deţine puterea militară; ea duce lupta împotriva străinilor, a spaniolilor, pe care oamenii Frondei nu se sfiesc a-i invita să invadeze ţara, pentru a-şi impune voinţa tocmai acestei Curţi, care apăra patria. Dar balanţa se apleacă încă o dată în celălalt sens: oamenii Frondei şi spaniolii alcătuiesc laolaltă partidul păcii; prinţul de Condé şi Curtea caută numai aventuri războinice. Sîntem pacifişti şi redevenim frondeuri. Şi cu toate acestea, acţiunile militare ale Curţii şi ale lui Mazarin nu măresc oare Franţa pînă la frontierele ei actuale, întemeind statul şi naţiunea? Fără ele, n-am fi ceea ce sîntem. Iată-ne deci, din nou, de partea cealaltă.

Este, aşadar, suficient ca istoria să se îndepărteze de noi în durată, sau ca noi să ne îndepărtăm de ea cu gîndul, pentru ca ea să înceteze de a fi interiorizabilă şi să-şi piardă inteligibilitatea, iluzie care e legată de o interioritate provizorie. Să nu ni se ceară însă să spunem că omul poate sau trebuie să se desprindă de această interioritate. Nu e în puterea lui s-o facă şi pentru el înţelepciunea constă în a se privi trăind-o, deşi ştie (însă pe un alt registru) că ceea ce trăieşte atît de complet şi intens este un mit, care va apărea ca atare oamenilor unui secol viitor, care îi va apărea astfel şi lui însuşi, poate, peste cîţiva ani, şi care, în ochii oamenilor viitorului mileniu, nu va mai apărea de loc. Orice sens e supus jurisdicţiei unui sens inferior, care îi dă sensul lui cel mai înalt; şi dacă această regresiune ajunge în cele din urmă a admite „o lege contingentă, despre care se poate spune numai: *e aşa* şi nu altfel“ (Sartre, p. 128), această perspectivă n-are nimic alarmant pentru o gîndire pe care nu o nelinişteşte nici o transcendenţă, fie ea şi sub formă larvară. Căci omul ar fi obţinut tot ceea ce în mod raţional poate dori, dacă — cu singura condiţie de a se înclina în faţa acestei legi contingente — reuşeşte să determine forma ei practică şi să situeze tot restul într-un mediu de inteligibilitate.

Printre filozofii contemporani, Sartre nu e, desigur, singurul care valorifică istoria în dauna altor ştiinţe umanistice, făcîndu-şi despre ea o concepţie aproape mistică. Etnologul respectă istoria, însă nu-i acordă o valoare privilegiată. El o concepe ca pe o cercetare complementară cercetării sale: una desfăşoară evantaiul societăţilor umane în timp, cealaltă — în spaţiu. Şi deosebirea este încă mai mică decît s-ar părea, fiindcă istoricul se străduieşte să reconstituie imaginea societăţilor dispărute, aşa cum au fost ele în timpuri care, pentru ele, corespundeau prezentului, pe cînd etnograful face tot ce poate spre a reconstrui etapele istorice care au precedat, în timp, formelor actuale.

Acest raport de simetrie între istorie şi etnologie pare a fi respins de către filozofi care contestă, implicit sau explicit, că desfăşurarea în spaţiu şi succesiunea în timp oferă perspective echivalente. S-ar spune că dimensiunea temporală se bucură în ochii lor de un prestigiu deosebit, ca şi cum diacronia ar fundamenta un tip de inteligibilitate nu numai superior aceluia pe care-l aduce sincronia, dar mai ales de un ordin mai specific uman.

E uşor de explicat, nu e însă uşor de justificat această opţiune: diversitatea formelor sociale, pe care etnologia le surprinde desfăşurate în spaţiu, oferă aspectul unui sistem discontinuu; or, se poate imagina că, datorită dimensiunii temporale, istoria ne restituie nu stări separate, ci trecerea de la o stare la alta, sub o formă continuă. Şi cum noi credem a percepe noi înşine propria noastră devenire ca o schimbare continuă, ni se pare că cunoaşterea istorică ajunge a regăsi evidenţa sensului ei intim. Istoria nu s-ar mulţumi să ne descrie fiinţe în exterioritate sau, în cazul cel mai bun, să ne facă să pătrundem, prin fulguraţii intermitente, interiorităţi care ar fi atare fiecare pentru sine, rămînînd totuşi exterioare unele faţă de altele; ea ne-ar face să regăsim, în afara noastră, însăşi fiinţa schimbării.

Ar fi mult de spus cu privire la această pretinsă continuitate totalizatoare a eului, în care noi vedem o iluzie întreţinută de exigenţele vieţii sociale — prin urmare, reflexul exteriorităţii asupra interiorităţii —, mai degrabă decît obiectul unei

experienţe apodictice. Nu este însă necesar să rezolvăm problema filozofică, pentru a ne da seama că acea concepţie despre istorie, ce ni se propune, nu corespunde nici unei realităţi. De îndată ce se pretinde a se privilegia cunoaşterea istorică, considerăm că avem dreptul (pe care altfel nu ne-am fi gîndit să-l revendicăm) de a sublinia că noţiunea însăşi de fapt istoric ascunde o dublă antinomie. Fiindcă, ipotetic vorbind, faptul istoric este ceea ce s-a petrecut realmente; dar unde s-a petrecut ceva? Fiecare episod al unei revoluţii sau al unui război se descompune într-o multitudine de mişcări psihice şi individuale; fiecare din aceste mişcări exprimă evoluţii inconştiente, şi acestea se transformă în fenomene cerebrale, hormonale sau nervoase, ale căror referinţe sînt ele însele de ordin fizic sau chimic... Prin urmare, faptul istoric nu este mai mult *dat* decît altele; istoricul sau agentul devenirii istorice este acela care îl constituie prin abstracţie, ca şi cum s-ar afla sub ameninţarea unei regresiuni în infinit.

Dar, ceea ce este adevărat cu privire la constituirea faptului istoric, nu este mai puţin adevărat cu privire la selecţia lui. Şi din acest punct de vedere, istoricul şi agentul istoric aleg, taie şi decupează, căci o istorie într-adevăr totală i-ar pune faţă în faţă cu haosul. Fiecare punct din spaţiu ascunde o multitudine de indivizi, iar fiecare din ei totalizează devenirea istorică într-un mod care nu poate fi comparat cu al celorlalţi; pentru unul singur din aceşti indivizi, fiecare moment din timp cuprinde o inepuizabilă bogăţie de incidente fizice şi psihice, care joacă toate un rol în totalizarea lui. Chiar o istorie care îşi spune universală nu este decît o juxtapunere de cîteva istorii locale, înăuntrul cărora (şi între care) golurile sînt cu mult mai numeroase decît plinurile. Şi ar fi zadarnic să credem că sporind numărul colaboratorilor şi intensificînd cercetările, s-ar obţine un rezultat mai bun: în măsura în care istoria aspiră la semnificaţie, ea se condamnă a alege regiuni, epoci, grupuri de oameni şi indivizi din aceste grupuri şi a-i face să iasă în relief ca figuri discontinue, pe un continuum, bun doar pentru a servi drept fundal. O istorie într-adevăr totală s-ar neutraliza pe sine însăşi: produsul ei ar fi egal cu zero. Istoria este posibilă pentru că se întîmplă ca,

pentru o perioadă dată, un subansamblu de evenimente să aibă aproximativ aceeaşi semnificaţie pentru un contingent de indivizi care n-au trăit neapărat aceste evenimente şi care le pot chiar considera la o distanţă de cîteva secole. Istoria nu este deci niciodată istorie, ci istorie-pentru*. Părtinitoare chiar atunci cînd se fereşte de a fi astfel, ea rămîne inevitabil parţială, ceea ce este tot o modalitate a părtinirii. De îndată ce se pune chestiunea de a se scrie istoria revoluţiei franceze, se ştie (sau ar trebui să se ştie) că ea nu va putea fi, simultan şi din acelaşi motiv, istoria iacobinului şi istoria aristocratului. Considerate ipotetic, totalizările lor respective (fiecare din ele fiind antisimetrică cu cealaltă) sînt la fel de adevărate. Trebuie deci ales între două poziţii: fie a reţine, în principal, una din cele două istorii, sau pe o a treia (căci există o infinitate), şi a renunţa de a căuta în istorie o totalizare de ansamblu a totalizărilor parţiale, fie a le recunoaşte tuturor o realitate egală, însă numai pentru a descoperi că revoluţia franceză, aşa cum se vorbeşte despre ea, n-a existat.

Istoria nu se poate sustrage aşadar de la obligaţia, comună oricărei cunoaşteri, de a folosi un cod pentru analiza obiectului său, chiar (şi mai ales) dacă acestui obiect i se atribuie o realitate continuă**. Caracterele distinctive ale cunoaşterii istorice nu ţin de absenţa unui cod, care este iluzorie, ci de

* Desigur, vor spune partizanii lui Sartre. Dar toată strădania acestuia demonstrează că, chiar dacă subiectivitatea istoriei-pentru-mine poate face loc obiectivităţii istoriei-pentru-noi, nu se parvine totuşi a converti eu-l în noi decît condamnînd pe acest noi de a nu fi decît un eu la puterea a doua, el însuşi închis ermetic altor noi. Astfel, preţul plătit pentru iluzia de a fi rezolvat insolubila antinomie (într-un astfel de sistem) între eu şi altul constă în a atribui papuaşilor, de către conştiinţa istorică, funcţia metafizică a lui Altul. Reducîndu-i pe aceştia la condiţia de mijloace, tocmai bune să satisfacă pofta sa de filozofie, raţiunea istorică se dedă unui fel de canibalism intelectual care, în ochii etnografului, este mult mai revoltător decît celălalt.

** În acest sens se poate vorbi de asemenea de o antinomie a cunoaşterii istorice: dacă aceasta pretinde că atinge continuul, ea nu este posibilă, fiindcă e condamnată la o regresiune în infinit; însă pentru a o face posibilă, e necesar a se cuantifica evenimentele, şi din acel moment temporalitatea dispare ca dimensiune privilegiată a cunoaşterii istorice, deoarece fiecare eveniment, din moment ce e cuantificat, poate fi tratat, pentru orice eventualitate, ca şi cum ar fi rezultatul unei alegeri între posibilităţi preexistente.

natura lui specială: acest cod constă într-o cronologie. Nu există istorie fără date; spre a ne convinge, e de ajuns să vedem cum ajunge un elev să învețe istoria: el o reduce la un corp descărnat, al cărui schelet îl formează datele. Împotriva acestei metode seci s-a reacționat, nu fără dreptate, însă căzîndu-se adeseori în excesul invers. Dacă datele nu sînt istoria în întregime și nici ce e mai interesant în istorie, ele sînt însă acel element fără de care istoria însăși ar dispărea, dat fiind că toată originalitatea și specificitatea ei stau în perceperea raportului dintre înainte și după, care ar fi sortit a se dizolva dacă termenii săi — cel puțin virtual — n-ar putea fi datați.

Or, codificarea cronologică ascunde o natură mult mai complexă decît ne închipuim atunci cînd concepem datele istoriei sub forma unei simple serii liniare. În primul rînd, o dată indică un *moment* într-o succesiune: d_2 e după d_1 și înaintea lui d_3; din acest punct de vedere, data îndeplinește doar funcția de număr ordinal. Fiecare dată mai este însă și un număr cardinal și, ca atare, ea exprimă o *distanță* în raport cu datele cele mai apropiate. Pentru a codifica anumite perioade ale istoriei, folosim date multe, iar pentru altele, mai puține. Această cantitate variabilă de date, aplicate unor perioade de egală durată, măsoară ceea ce s-ar putea numi presiunea istoriei: există cronologii „fierbinți", care sînt acelea ale epocilor în care numeroase evenimente prezintă, în ochii istoricului, caracterul de elemente diferențiale și altele în care, dimpotrivă, pentru el (dar nu, bineînțeles, pentru oamenii care le-au trăit) s-au petrecut prea puține lucruri și uneori nimic. În al treilea rînd, și mai ales, o dată este un *membru* al unei clase. Aceste clase de date se definesc prin caracterul semnificant pe care îl posedă fiecare dată, în cadrul clasei, în raport cu alte date care fac și ele parte din ea, și prin absența acestui caracter semnificant față de date care țin de o clasă diferită. Astfel, data 1685 aparține unei clase în care sînt membri și datele 1610, 1648, 1715; ea însă nu semnifică nimic în raport cu clasa formată din datele: mileniul I, al 2-lea, al 3-lea, al 4-lea, și nici în raport cu clasa de date: 23 ianuarie, 17 august, 30 septembrie etc.

Acestea fiind stabilite, în ce constă codul istoricului? Desi-

gur nu în date, fiindcă acestea nu sînt recurente. Schimbările de temperatură se pot codifica cu ajutorul cifrelor, pentru că lectura unei cifre pe scara termometrică evocă revenirea unei situații anterioare: ori de cîte ori citesc 0°, știu că e ger și îmbrac pardesiul cel mai călduros. Dar o dată istorică, luată în sine, n-ar avea sens, căci nu ne-ar trimite la altceva decît la sine: dacă nu știu nimic despre epoca modernă, data de 1643 nu-mi spune nimic. Codul nu poate consta, prin urmare, decît din clase de date, în care fiecare dată are semnificație în măsura în care ea întreține cu celelalte date raporturi complexe de corelație și de opoziție. Fiecare clasă se definește printr-o frecvență și ține de ceea ce s-ar putea numi un corp sau un domeniu al istoriei. Cunoașterea istorică procedează deci la fel ca un aparat cu frecvență modulată: ca și nervul, ea codifică o mărime continuă — și ca atare asimbolică — prin frecvențe ale impulsurilor, care sînt proporționale cu variațiile ei. Cît despre istoria însăși, ea nu poate fi reprezentată sub forma unei serii aperiodice, din care noi n-am cunoaște decît un fragment. Istoria este un ansamblu discontinuu, alcătuit din domenii de istorie, iar fiecare din ele e definit printr-o frecvență proprie și printr-o codificare diferențială a lui „înainte" și a lui „după". Trecerea între datele care le compun pe unele și pe celelalte nu e posibilă, așa cum nu e posibilă trecerea între numere naturale și numere iraționale. Mai exact: datele proprii fiecărei clase sînt iraționale în raport cu toate datele celorlalte clase.

Este așadar nu numai iluzoriu, ci și contradictoriu, de a concepe devenirea istorică ca o desfășurare continuă, începînd cu o preistorie codificată în zeci sau în sute de milenii, desfășurîndu-se la scară de milenii, cu începere de la al 4-lea sau al 3-lea mileniu, și continuînd apoi sub forma unei istorii seculare împănată, după placul fiecărui autor, cu felii de istorie anuală în cadrul secolului, ori zilnică în cadrul anului, ba chiar orară în cadrul unei zile. Toate aceste date nu formează o serie: ele țin de specii diferite. Pentru a ne menține numai la un exemplu, codificarea pe care noi o folosim în preistorie nu este preliminară aceleia care ne servește pentru

istoria modernă şi contemporană: fiecare cod trimite la un sistem de semnificaţii care, cel puţin teoretic, este aplicabil totalităţii virtuale a istoriei umane. Evenimentele care sînt semnificative pentru un cod, nu sînt aşa pentru un altul. Codificate în sistemul preistoric, episoadele cele mai celebre ale istoriei moderne şi contemporane încetează de a fi pertinente; afară poate (şi încă nu e sigur) de anumite aspecte masive ale evoluţiei demografice considerată la scara globului, descoperirea maşinii cu aburi, a electricităţii şi a energiei nucleare.

Dacă codul general nu constă în date care să poată fi dispuse în serie liniară, ci în clase de date, furnizînd fiecare un sistem de referinţă autonom, caracterul discontinuu şi clasificator al cunoaşterii istorice apare limpede. Ea operează cu ajutorul unei matrice dreptunghiulare:

. .   . . .
. .   . . .
. .   . . .
. .   . . .
. .   . . .
. .   . . .

unde fiecare linie reprezintă clase de date ce pot fi numite, ca să schematizăm, orare, zilnice, anuale, seculare, milenare etc., şi care toate la un loc alcătuiesc un ansamblu discontinuu. Într-un sistem de acest tip, pretinsa continuitate istorică nu e asigurată decît cu ajutorul unor trasee frauduloase.

Dar aceasta nu e totul. Deşi lacunele interne ale fiecărei clase nu pot fi umplute făcîndu-se apel la alte clase, nu e mai puţin adevărat că fiecare clasă, luată în totalitatea ei, trimite întotdeauna la o altă clasă, care conţine explicaţia unei inteligibilităţi la care prima nu ar putea pretinde. Istoria secolului al XVII-lea e „anuală“, secolul al XVII-lea însă, ca domeniu de istorie, ţine de o altă clasă, care îl codifică prin referire la secolele trecute şi viitoare; acest domeniu al epocii moderne devine la rîndul lui elementul unei clase în care el apare în corelaţie şi opoziţie cu alte epoci: evul mediu, antichitatea, epoca contemporană etc. Ori, aceste diverse domenii corespund unor istorii de puteri inegale.

Istoria biografică şi anecdotică, care se află la capătul cel mai de jos al scării, este o istorie slabă, care nu conţine în ea însăşi propria ei inteligibilitate, şi o capătă numai atunci cînd e transportată în bloc în cadrul unei istorii mai tari decît ea; iar aceasta întreţine acelaşi raport cu o clasă de grad mai ridicat. Cu toate acestea, ar fi greşit a crede că aceste îmbucări reconstituie treptat o istorie totală; căci ceea ce se cîştigă dintr-o parte, se pierde în cealaltă. Istoria biografică şi anecdotică este cea mai puţin explicativă, dar este cea mai bogată din punctul de vedere al informaţiei, fiindcă ea consideră indivizii în specificul lor şi fiindcă detaliază, pentru fiecare dintre ei, nuanţe ale caracterului, cotiturile motivărilor lor, fazele deliberărilor lor. Această informaţie se schematizează, apoi se şterge, apoi se anulează, pe măsură ce se trece la istorii din ce în ce mai „forte"*. În consecinţă, şi în funcţie de nivelul la care se situează, istoricul pierde în informaţie ceea ce cîştigă în comprehensiune sau invers, ca şi cum logica concretului ar voi să-i amintească natura ei logică, modelînd în huma devenirii o schiţă confuză a teoremei lui Gödel. În raport cu fiecare domeniu de istorie la care renunţă, alegerea relativă a istoricului nu se face niciodată decît între

* Fiecare domeniu al istoriei este circumscris în raport cu acel de rang imediat inferior şi înscris în raport cu acel de rang mai ridicat. Se verifică astfel că fiecare istorie slabă a unui domeniu înscris este complementară istoriei tari a domeniului circumscris şi contradictorie în raport cu istoria slabă a aceluiaşi domeniu (în măsura în care este el însuşi un domeniu înscris). Fiecare istorie este aşadar însoţită de un număr nedeterminat de anti-istorii, fiecare dintre ele fiind complementară celorlalte: unei istorii de rangul 1 îi corespunde o anti-istorie de rangul 2, etc. Progresul cunoaşterii şi crearea ştiinţelor noi se fac prin generarea de anti-istorii, care demonstrează că o anumită ordine, singura posibilă pe un plan, încetează de a fi posibilă pe un alt plan. Anti-istoria revoluţiei franceze imaginată de Gobineau este contradictorie în planul în care revoluţia fusese gîndită înaintea lui; ea devine posibilă de conceput din punct de vedere logic (ceea ce nu înseamnă că ar fi adevărată) dacă ne situăm pe un nou plan, pe care de altfel Gobineau l-a ales cu stîngăcie, cu condiţia de a trece de la o istorie de rang „anual" sau „secular" (şi totodată politică, socială şi ideologică) la o istorie de rang „milenar" sau „plurimilenar" (şi totodată culturală şi antropologică), procedeu al cărui inventator nu este Gobineau şi care s-ar putea numi: „transformarea lui Boulainvilliers".

o istorie care ne învaţă mult şi explică mai puţin şi o istorie care explică mai mult şi ne învaţă mai puţin. Dacă vrea să scape din această dilemă, singurul mijloc va fi să iasă din istorie: fie prin partea ei de jos, dacă în căutarea informaţiei e dus de la examinarea grupurilor la aceea a indivizilor, apoi la motivaţiile lor, care ţin de istoria lor personală şi de temperamentul lor, adică de un domeniu infra-istoric unde domnesc psihologia şi fiziologia; fie prin partea ei de sus, dacă nevoia de a înţelege îl incită să reaşeze istoria în preistorie şi pe aceasta în evoluţia generală a fiinţelor organizate, care ea însăşi nu se explică decît în termeni de biologie, de geologie şi, în final, de cosmologie.

Există însă un alt mijloc de a eluda dilema, fără a distruge prin aceasta istoria. E de ajuns să recunoaştem că istoria este o metodă căreia nu-i corespunde un obiect distinct şi, în consecinţă, de a contesta echivalenţa dintre noţiunea de istorie şi aceea de umanitate, ce se pretinde a ni se impune în scopul nemărturisit de a face din istoricitate ultimul refugiu al unui umanism transcendental, ca şi cum, cu singura condiţie de a renunţa la *eu*-uri prea lipsite de consistenţă, oamenii ar putea regăsi, în planul lui *noi*, iluzia libertăţii.

De fapt, istoria nu este legată de om, nici de vreun obiect special. Ea constă în întregime în metoda sa, experienţa dovedind că ea e indispensabilă pentru inventarierea tuturor elementelor oricărei structuri, fie umană sau non-umană. Departe deci ca prin căutarea inteligibilităţii să se ajungă la istorie ca la punctul ei de sosire, istoria este aceea care serveşte ca punct de plecare pentru orice căutare a inteligibilităţii. Aşa cum se spune despre anumite profesiuni, istoria te duce la tot, dar cu condiţia să ieşi din ea.

•

Acest altceva la care istoria, în lipsă de referinţe, ne trimite, demonstrează că oricare ar fi valoarea ei (pe care nu intenţionăm să o contestăm), cunoaşterea istorică nu merită să fie opusă altor forme de cunoaştere, ca o formă absolut pri-

vilegiată. Am arătat mai sus* că o descoperim deja înrădăcinată în gîndirea sălbatică şi înţelegem acum de ce aici ea nu se dezvoltă. Specificul gîndirii sălbatice constă în atemporalitatea ei; ea vrea să perceapă lumea ca totalitate sincronică şi diacronică totodată, şi cunoştinţa pe care o dobîndeşte despre lume se aseamănă cu aceea pe care ne-o oferă oglinzile unei încăperi, fixate pe pereţi opuşi şi care se reflectă una într-alta (precum şi obiectele aşezate în spaţiul care le desparte), dar fără a fi riguros paralele. Se formează simultan o mulţime de imagini, din care nici una nu e identică cu celelalte şi, prin urmare, fiecare dintre ele aduce doar o cunoaştere parţială a decorului şi a mobilierului, dar al căror grup se caracterizează prin proprietăţi invariante care exprimă un adevăr. Gîndirea sălbatică aprofundează cunoaşterea acestui adevăr cu ajutorul unor *imagines mundi*. Ea construieşte edificii mentale care îi înlesnesc înţelegerea lumii în măsura în care ele îi seamănă. În acest sens, ea a putut fi definită ca gîndire analogică.

Dar tot în acelaşi sens ea se deosebeşte de gîndirea domesticită, unul din aspectele căreia îl constituie cunoaşterea istorică. Grija de continuitate, care o inspiră pe aceasta din urmă, apare într-adevăr ca o manifestare, în ordinea temporală, a unei cunoaşteri care nu mai este discontinuă şi analogică, ci interstiţială şi unificatoare: în loc de a dubla obiectele prin intermediul unor scheme promovate la rolul de obiecte supraadăugate, ea caută să depăşească o discontinuitate originară, legînd obiectele între ele. Dar această raţiune, în întregime preocupată de a reduce decalajele şi de a suprima deosebirile, poate fi, pe bună dreptate, numită „analitică". Printr-un paradox asupra căruia s-a insistat recent, pentru gîndirea modernă, „continuul, variabilitatea, relativitatea, determinismul — merg împreună" (Auger, p. 475).

Acest continuum analitic şi abstract va fi, fără îndoială, opus aceluia al *praxis*-ului, aşa cum îl trăiesc indivizii concreţi. Acest al doilea continuum apare însă derivat, ca şi celălalt, fiindcă el nu este decît modul de înţelegere conştientă a proceselor psihologice şi fiziologice, care sînt ele însele discontinue. Noi nu contestăm că raţiunea se dezvoltă şi se

* Vezi pp. 399—401.

transformă în cîmpul practicii: modul de gîndire al omului exprimă raporturile sale cu lumea şi cu oamenii. Dar pentru ca *praxis*-ul să poată fi trăit ca gîndire, trebuie ca mai întîi să existe gîndirea (într-un sens logic şi nu istoric), adică să fie date condiţiile ei iniţiale, sub forma unei structuri obiective a psihismului şi a creierului, în lipsa căreia nu ar exista nici *praxis*, nici gîndire.

Aşadar, atunci cînd descriem gîndirea sălbatică ca pe un sistem de concepte prinse în imagini, nu ne apropiem de loc de robinsonadele (Sartre, pp. 642—643) dialecticii constituante: orice raţiune constituantă presupune o raţiune constituită. Dar, chiar dacă i-am concede lui Sartre circularitatea pe care o invocă pentru a spulbera „caracterul suspect" care se leagă de primele etape ale sintezei sale, ceea ce propune el atunci cînd pretinde să restituie sensul schimbului matrimonial, al *potlatch*-ului* sau al demonstraţiei făcută de un sălbatic melanezian, privind regulile de căsătorie ale tribului său, sînt totuşi „robinsonade", de astă dată în chip de descriere a fenomenelor. Sartre se referă în acest caz la o comprehensiune trăită în *praxis*-ul organizatorilor, o formulă bizară, căreia nu-i corespunde nimic real, în afară poate de opacitatea pe care o opune orice societate străină aceluia care o cercetează dinafară şi care îl incită să proiecteze asupra ei, sub forma de atribute pozitive, lacunele propriei sale observaţii. Două exemple ne vor ajuta să ne precizăm ideea.

Nici un etnolog nu poate să nu fie impresionat de maniera comună în care — în toată lumea — societăţile cele mai diferite conceptualizează riturile de iniţiere. În Africa, în America, în Australia sau în Melanezia, aceste rituri reproduc aceeaşi schemă: se începe prin „uciderea" simbolică a novicilor răpiţi familiilor lor, care sînt ţinuţi ascunşi în pădure sau în hăţişuri, unde sînt supuşi încercărilor din viaţa de apoi, după care ei „renasc" ca membri ai societăţii. Cînd sînt redaţi părinţilor lor naturali, aceştia simulează toate fazele unei noi naşteri şi procedează la o reeducare, care priveşte pînă şi gesturile cele mai elementare ale modului de a se hrăni sau de a

* Ceremonie la indienii din nord-vestul Americii, în cursul căreia se distribuie daruri (*N. Tr.*).

se îmbrăca. Ar fi ispititor de a interpreta acest ansamblu de fenomene ca o dovadă că, în acest stadiu, gîndirea este în întregime prinsă în *praxis*. Ar însemna să vedem însă lucrurile pe dos, fiindcă, dimpotrivă, *praxis*-ul ştiinţific este cel care, la noi, a golit noţiunile de moarte şi de naştere de tot ceea ce nu corespundea în ele unor simple procese fiziologice, făcîndu-le improprii de a vehicula alte semnificaţii. În societăţile cu rituri de iniţiere, naşterea şi moartea oferă materialul pentru o conceptualizare bogată şi variată, în măsura în care o cunoaştere ştiinţifică îndreptată spre randamentul practic — care le lipseşte indigenilor — nu a despuiat aceste noţiuni (şi atîtea altele) de cea mai mare parte a unui sens care transcende deosebirea dintre real şi imaginar, sens deplin, căruia noi nu mai ştim decît să-i evocăm fantoma, pe scena redusă a limbajului figurat. Ceea ce ne apare deci ca o „încleiere", este semnul unei gîndiri care ia pur şi simplu în serios cuvintele de care se serveşte, în timp ce pentru noi, în împrejurări comparabile, nu e vorba decît de „jocuri" de cuvinte.

Tabu-urile socrilor oferă materialul pentru un apolog care, pe o cale diferită, conduce la aceeaşi concluzie. Interdicţia frecventă a oricărui contact fizic sau verbal între rude prin alianţă li s-a părut atît de ciudată etnologilor, încît s-au străduit să emită o mulţime de ipoteze explicative, fără a mai verifica dacă ele nu se făceau reciproc de prisos. Astfel, Elkin explică raritatea căsătoriei cu vara patrilaterală, în Australia, prin regula că un bărbat, trebuind să evite orice contact cu soacra lui, va avea grijă să şi-o aleagă printre femeile care sînt cu totul străine grupului său local (căruia îi aparţin surorile tatălui său). Regula în sine ar avea ca scop să împiedice ca o mamă şi fica ei să-şi dispute afecţiunea aceluiaşi bărbat; în sfîrşit, tabu-ul s-ar fi extins, prin contaminare, la bunica maternă a soţiei şi a soţului ei. Avem, prin urmare, patru interpretări concurente ale unui fenomen unic: ca funcţie a unui tip de căsătorie, ca rezultat al unui calcul psihologic, ca protecţie împotriva tendinţelor instinctive şi ca produs al unei asocieri prin contiguitate. Cu toate acestea, autorul nu este încă satisfăcut, pentru că, după părerea lui, tabu-ul socrului ţine de o a

cincea interpretare: socrul este creditorul bărbatului căruia i-a dat-o pe fiica sa şi ginerele se consideră în poziţie de inferioritate faţă de el (E l k i n *4*, pp. 66—67, 117—120).

Ne vom mulţumi cu ultima interpretare, care cuprinde perfect toate cazurile examinate şi care face celelalte interpretări de prisos, subliind naivitatea lor. De ce este însă atît de greu să aşezăm aceste obiceiuri la locul lor adevărat? Cauza ni se pare a fi aceea că obiceiurile propriei noastre societăţi, pe care le-am putea compara cu ele şi care ar putea servi ca punct de reper pentru identificarea lor, există la noi în stare disociată, pe cînd în societăţile exotice ele se prezintă sub o formă asociată, care le face de nerecunoscut pentru noi.

Cunoaştem tabu-ul socrilor sau cel puţin echivalentul său aproximativ. Este acel care ne interzice de a apostrofa pe mai marii acestei lumi şi care ne impune să ne dăm la o parte atunci cînd îi întîlnim în cale. Orice protocol o afirmă: nimeni nu se adresează el cel dintîi preşedintelui republicii sau reginei Angliei, iar noi adoptăm aceeaşi rezervă cînd împrejurări neprevăzute creează între un superior şi noi condiţiile unei vecinătăţi mai apropiate decît ar permite distanţa socială care ne desparte. Or, în majoritatea societăţilor, poziţia celui care dă o femeie coincide cu o superioritate socială (uneori şi economică), iar a aceluia care o ia, cu o inferioritate şi o dependenţă. Această inegalitate a rudelor prin alianţă se poate exprima obiectiv în instituţii, sub formă de ierarhie fluidă sau stabilă, sau se exprimă subiectiv în sistemul relaţiilor interpersonale, prin intermediul privilegiilor şi al interdicţiilor.

Aşadar, nici un mister nu este legat de obiceiuri pe care experienţa trăită ni le dezvăluie în interioritatea lor. Sîntem doar derutaţi de condiţiile lor constitutive, care sînt diferite în fiecare caz. La noi ele sînt net separate de alte obiceiuri şi legate într-un context neechivoc. În schimb, în societăţile exotice, aceleaşi obiceiuri şi acelaşi context sînt parcă prinse în alte obiceiuri şi într-un alt context: acel al legăturilor familiale, cu care ni se par incompatibile. Cu greu ne putem închipui că, în intimitate, ginerele preşedintelui republicii ar vedea în el pe şeful statului mai curînd decît pe socru, şi dacă soţul reginei Angliei se comportă în public ca primul dintre supuşii

ei, avem toate motivele să presupunem că, între patru ochi, el e pur și simplu un soț. Este ori unul, ori altul. Ciudățenia aparentă a tabu-ului socrilor provine din faptul de a fi în același timp și unul și altul.

În consecință, și după cum am verificat-o deja pentru operații ale intelectului, sistemul de idei și de atitudini nu apare aici decît *incarnat*. Luat în sine, acest sistem nu prezintă nimic care l-ar putea deruta pe etnolog: relația dintre mine și președintele republicii constă exclusiv în reguli negative, întrucît în lipsa altor legături, raporturile noastre eventuale sînt definite integral prin regula că eu nu-i voi vorbi decît dacă mă invită s-o fac și că mă voi ține la distanță respectuoasă față de dînsul. Dar ar fi de ajuns ca această relație abstractă să fie îmbrăcată într-o relație concretă și ca atitudinile proprii fiecăreia să se cumuleze, pentru ca să mă simt tot așa de stingherit de familia mea ca și un indigen australian. Ceea ce ne apare ca o mai mare ușurință socială și ca o mai mare mobilitate intelectuală ține deci de faptul că noi preferăm a opera cu piese detașate, ba chiar cu „bani mărunți", pe cînd indigenul este un tezaurizator logic: fără încetare el reînnoadă firele, întoarce și sucește neostenit toate aspectele realului, fie ele fizice, sociale sau mentale. Noi traficăm cu ideile noastre; el face din ele o comoară. Gîndirea sălbatică pune în practică o filozofie a finitudinii.

Tot de aici provine și interesul reînnoit pe care ea îl inspiră. Această limbă cu un vocabular restrîns, care știe să exprime orice mesaj prin combinații de opoziții între unități constitutive, această logică a comprehensiunii, pentru care conținuturile nu pot fi disociate de formă, această sistematică a claselor finite, acest univers alcătuit din semnificații nu ne mai apar ca martori retrospectivi ai unui timp

„... cînd cerul pe pămînt
mergea și respira într-o mulțime de zei;"

și pe care poetul îl evocă doar pentru a întreba dacă trebuie sau nu să fie regretat. Acest timp ne este astăzi redat datorită descoperirii unui univers al informației, în care guvernează din nou legile gîndirii sălbatice; tot așa, cerul mergînd pe pămînt

în mijlocul unei mulţimi de emiţători şi de receptori ale căror mesaje, atîta vreme cît circulă, constituie obiecte ale lumii fizice şi pot fi sesizate concomitent dinafară şi dinăuntru.

Ideea că universul primitivilor (sau pretinşi ca atare) constă în principal din mesaje nu este nouă. Pînă la o epocă recentă însă, se atribuia o valoare negativă la ceea ce din greşeală era luat drept un caracter distinctiv, ca şi cum această deosebire între universul primitivilor şi al nostru ar conţine explicaţia inferiorităţii lor mintale şi tehnologice, pe cînd ea mai curînd îi pune pe acelaşi nivel cu teoreticienii moderni ai documentării*. Era necesar ca ştiinţa fizicii să descopere că un univers semantic posedă toate caracteristicile unui obiect absolut, pentru a se recunoaşte că maniera în care primitivii conceptualizează lumea lor este nu numai coerentă, dar chiar aceea care se impune faţă de un obiect, a cărui structură elementară oferă imaginea unei complexităţi discontinue.

Totodată era depăşită şi falsa antinomie dintre mentalitatea logică şi mentalitatea prelogică. Gîndirea sălbatică este logică, în acelaşi sens şi în acelaşi fel ca şi a noastră, dar aşa cum este a noastră numai cînd îşi dă osteneala să cunoască un univers căruia îi recunoaşte simultan proprietăţi fizice şi proprietăţi semantice. Neînţelegerea aceasta o dată risipită, nu rămîne mai puţin adevărat că această gîndire, contrar opiniei lui Lévy-Bruhl, purcede pe căile intelectului, şi nu pe acelea ale afectivităţii, cu ajutorul deosebirilor şi opoziţiilor şi nu prin confuzie şi participaţie. Cu toate că termenul nu intrase încă în uz, numeroase texte ale lui Durkheim şi ale lui Mauss arată că ei înţeleseseră că gîndirea zisă primitivă era o gîndire cuantificată.

Ni se va obiecta că între gîndirea primitivilor şi a noastră subzistă o deosebire capitală: teoria informaţiei se interesează

* Documentaristul nu respinge şi nici nu discută substanţa lucrărilor pe care le analizează pentru a scoate din ele unităţile constitutive ale codului său sau pentru a le adapta la acest cod, fie combinîndu-le între ele, fie descompunîndu-le, dacă e nevoie, în unităţi mai fine. El tratează deci pe autori ca pe nişte zei, ale căror revelaţii ar fi scrise pe hîrtie, în loc să fie înscrise în fiinţe şi în lucruri, dar prezentînd aceeaşi valoare sacră, care ţine de caracterul semnificant în cel mai înalt grad, pe care, pentru motive metodologice sau ontologice, nu s-ar putea, ipotetic vorbind, să nu îl recunoască în ambele cazuri.

de mesaje care sînt autentice, pe cînd primitivii iau în mod greşit drept mesaje simple manifestări ale determinismului fizic. Există însă două motive care anulează validitatea acestui argument. În primul rînd, teoria informaţiei a fost generalizată şi se extinde la fenomene care intrinsec nu posedă caracterul de mesaje, şi anume la acele ale biologiei; iluziile totemismului au avut cel puţin avantajul de a pune in lumină locul fundamental care revine fenomenelor de acest ordin în economia sistemelor de clasificare. Tratînd proprietăţile sensibile ale regnului animal şi ale regnului vegetal ca şi cum ar fi elementele unui mesaj şi descoperind în ele „semnături" — deci semne —, oamenii au comis erori de reperare: elementul semnificant nu era întotdeauna acela pe care îl credeau ei. Dar, în lipsa unor instrumente perfecţionate, care le-ar fi permis să-l situeze acolo unde el se află cel mai adesea, adică la nivelul microscopic, ei discerneau deja „ca printr-un văl" principii de interpretare pentru care au fost necesare descoperiri cu totul recente — telecomunicaţiile, microscopul şi calculatoarele electronice — ca să ne dezvăluie valoarea lor euristică şi congruenţa lor cu realul.

Din cauză că mesajele (în timpul perioadei de transmisie, în care ele există obiectiv în afara conştiinţei emiţătorilor şi a receptorilor) prezintă însuşiri comune între ele şi lumea fizică, rezultă că oamenii, înşelîndu-se asupra fenomenelor fizice (nu în mod absolut, ci relativ la nivelul la care le percepeau) şi interpretîndu-le ca şi cum ar fi fost mesaje, puteau totuşi parveni la anumite însuşiri ale lor. Pentru ca o teorie a informaţiei să fi putut fi elaborată, era fără îndoială indispensabil să se fi descoperit că universul informaţiei era o parte sau un aspect al lumii naturale. Dar o dată demonstrată, validitatea trecerii de la legile naturii la acelea ale informaţiei implică validitatea trecerii inverse: aceea care, de milenii, îngăduie oamenilor să se apropie de legile naturii pe căile informaţiei.

Desigur, proprietăţile accesibile gîndirii sălbatice nu sînt identice cu cele ce reţin atenţia savanţilor. După caz, lumea fizică este abordată de la capete opuse: unul concret în cel mai înalt grad, altul tot pe atît de abstract, apoi fie sub unghiul cali-

tăţilor sensibile, fie sub acel al proprietăţilor formale. Dar faptul că aceste două drumuri au fost sortite a se întîlni — cel puţin teoretic, şi dacă nu s-ar fi produs schimbări bruşte de perspectivă —, explică de ce şi unul şi celălalt, şi unul independent de celălalt în timp şi în spaţiu, au condus la două ştiinţe distincte, deşi amîndouă deopotrivă pozitive: aceea care a avut ca bază o teorie a sensibilului şi care continuă să răspundă nevoilor noastre esenţiale prin intermediul acelor arte ale civilizaţiei ca: agricultura, creşterea vitelor, olăritul, ţesătoria, conservarea şi prepararea alimentelor etc., a căror dezvoltare e marcată de epoca neolitică, şi aceea care se situează dintru început pe planul inteligibilului şi din care a luat naştere ştiinţa contemporană.

A fost nevoie să se aştepte pînă la mijlocul acestui secol pentru ca drumuri multă vreme separate să se încrucişeze: acela care pătrunde în lumea fizică pe calea ocolită a comunicării şi acela despre care se ştie de curînd că, prin intermediul fizicii, pătrunde în lumea comunicării. Întregul proces al cunoaşterii umane capătă astfel caracterul unui sistem închis. A recunoaşte că spiritul ştiinţific, sub forma lui cea mai modernă, va fi contribuit să legitimeze principiile şi să restabilească în drepturile sale gîndirea sălbatică, printr-o întîlnire pe care numai ea a ştiut s-o prevadă, înseamnă a rămîne încă o dată fidel inspiraţiei acestei gîndiri.

12 iunie — 16 octombrie 1961.

Apendice

Cu privire la Panseaua sălbatică *(Viola tricolor,* L, Catifeluţă, trei fraţi pătaţi):

„Odinioară, violeta tricoloră [panseaua sălbatică] exala un parfum mai suav decît al violetei de martie (sau violeta mirositoare). Ea creştea pe atunci în lanurile de grîu, pe care îl striveau în picioare toţi cei care voiau s-o culeagă. Violetei îi fu milă de grîu şi rugă cu smerenie Sfînta Treime să-i ia parfumul. Rugăciunea îi fu împlinită şi de aceea poartă numele de floarea Sfintei Treimi" (P a n z e r, II, 203, citat de P e r g e r, p. 151).

„Floarea varietăţilor cultivate este împodobită cu două culori (violet şi galben sau galben şi alb), uneori cu trei (violet, galben, alb-gălbui), contrastînd puternic... În germană pansea: *Stiefmütterchen* — mămică vitregă. În interpretarea populară, somptuoasa petală pintenată o reprezintă pe mama vitregă (soţia din a doua căsătorie a tătălui), cele două petale adiacente, de asemenea foarte colorate, reprezintă pe copiii ei, iar petalele superioare (ale căror culori sînt mai şterse), pe copiii din prima căsătorie. Folclorul polonez oferă o interpretare simbolică întrucîtva diferită şi care merită atenţie, cu atît mai mult cu cît ţine seamă de poziţia sepalelor, avînd în acelaşi timp un conţinut poetic la fel de bogat ca şi versiunea germană. Petala inferioară, care e cea mai arătoasă, se sprijină în fiecare parte pe o sepală: aceasta e mama vitregă, aşezată într-un fotoliu. Cele două petale adiacente, bogat colorate şi ele, stau fiecare pe o sepală şi reprezintă copiii din a doua căsătorie, prevăzuţi fiecare cu locul său. Cele două petale superioare, a căror culoare este mai ternă, se sprijină lateral pe pintenul caliciului, care

se ridică în mijloc: sînt bieții copii din prima căsătorie, care trebuie să se mulțumească cu un singur loc pentru amîndoi. Wagner (*In die Natur*, p. 3) completează această interpretare. Petala somptuos colorată — adică mama vitregă — trebuie, ca pedeapsă, să se aplece în jos, pe cînd copiii umili din prima căsătorie (petalele superioare) sînt îndreptați în sus. Panseaua sălbatică servește la prepararea unei tizane care curăță sîngele, zisă tizana Sfintei Treimi" (H o e f e r și K r.).

„Interpretarea printr-o mamă vitregă, doi frați din a doua căsătorie, avînd fiecare locul său, și doi frați din prima căsătorie, împărțind un singur loc, e foarte veche... După *Ascherson's Quellen*, petalele simbolizează patru surori (două din prima și două din a doua căsătorie), pe cînd mama vitregă corespunde celei de-a cincea petale, fără pereche" (T r e i c h e l, *Volksthümliches*).

„Îmi admirați petalele, spune violeta, dar examinați-le mai de aproape: mărimea și ornamentația lor sînt diferite. Cea de jos se etalează, este mama vitregă cea rea care ia totul pentru dînsa; s-a instalat pe două scaune deodată, căci, după cum vedeți, sub această petală mare sînt două sepale. La dreapta și la stînga ei se află propriile ei fiice; fiecare are locul ei. Și foarte departe de ea se văd cele două petale de sus: sînt cele două fiice vitrege ale ei, care se ghemuiesc umil pe același loc. Atunci, bunul Dumnezeu se înduioșează de soarta fetelor vitrege neglijate; el pedepsește pe mama vitregă cea rea, întorcînd floarea pe peduncului ei: vitrega, care era sus atunci cînd floarea era la locul ei, va fi de aici înainte jos, și o cocoașă mare îi crește pe spate; fetele ei capătă barbă ca pedeapsă pentru mîndria lor, ceea ce le face ridicole în ochii tuturor copiilor care le vor vedea; pe cînd fetele vitrege disprețuite sînt așezate acum mai sus decît ele" (H e r m. W a g n e r, *In die Natur*, p. 3; citat de B r a n k y, *Pflanzensagen*).

„Iată de ce panseaua se numește *Syrotka* (orfana). A fost o dată un bărbat, nevasta lui și două fete ale lor. Femeia muri și bărbatul se căsători a doua oară cu o altă femeie, care avu și ea două fete. Ea nu dădea niciodată copiilor vitregi decît un

singur scaun, dar alor săi le dădea cîte unul fiecăruia, iar pentru dînsa își păstra două. Cînd toți muriră, Sfîntul Petru îi așeză tot așa, iar acest lucru îl «zugrăvește» panseaua așa cum o vedem noi azi. Cele două orfane, care trebuiau să se mulțumească întotdeauna cu un singur loc, sînt în doliu și cu totul albe, pe cînd fetele din a doua căsătorie sînt împodobite cu culori vii și nu poartă doliu. Mama vitregă, instalată în cele două locuri ale sale, e pe de-a-ntregul albastră și roșie și nu poartă nici ea doliu" (Legenda lui Lusace, W. von Schulenburg, *Wendisches Volksthum,* 1882, p. 43).

„Într-o zi, fără știrea părinților, un frate luă în căsătorie pe sora sa (fără a ști că îi era soră). Cînd amîndoi aflară crima lor involuntară, avură o asemenea supărare, încît lui Dumnezeu îi fu milă de ei și îi preschimbă în această floare (panseaua), care a păstrat numele de *bratky* (frații)" — (Legendă din Ucraina, „Revista de etnografie" [în rusă], t. III, 1889, p. 211 [Th. V.]).

După Rolland, *Flora*, t. II, pp. 179—181.

Bibliografie

TOTEMISMUL AZI

Bibliografia privind totemismul este imensă. Mai jos sînt date numai titlurile citate în cursul lucrării de față.

Anthropos, *Das Problem des Totemismus*, t. IX, X, XI, 1914—1916.

Bergson H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 88-e éd., Paris, 1958.

Best E, *Maori Religion and Mythology*, Dominion Museum, Bulletin nr. 10, section I, Wellington, 1924.

Boas F., ed., (1) *General Anthropology*, Boston, New York, London, 1938.

Idem, (2) *The origin of Totemism*, în „American Anthropologist", vol. 18, 1916.

Comte A., *Cours de philosophie positive*, 6 vol., Paris, 1908.

Crosse-Upcott A. R. W., *Social Aspects of Ngindo Bee-Keeping*, în „Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 86, part II, 1956.

Cuoq J. A., *Lexique de la langue algonquine*, Montréal, 1886.

Dorsey J. O., *A Study of Siouan Cults*, XIth Annual Report (1889—1890), Bureau of American Ethnology, Washington, 1894.

Dumézil G., *Loki*, Paris, 1948.

Durkheim E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 2-e éd., Paris, 1925.

Elkin A. P., (1) *Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism*, în „Oceania", vol. 4, nr. 1, 1933—1934.

Idem, (2) *Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism*, în loc. cit., nr. 2.

Idem, (3) *The Australian Aborigines*, 3-e éd., Sydney-London, 1954.

Evans-Pritchard E. E., (1) *Zande Totems*, în „Man", vol. 56, nr. 110, 1956.

Idem, (2) *Zande Clan Names*, în *loc. cit.*, nr. 62, 1956.

Idem, (3) *Nuer Religion*, Oxford, 1956.

I d e m, (4) Preface to: R. H e r t z, *Death and the Right Hand*, London, 1960.

F i r t h R., (1) *Totemism in Polynesia*, în „Oceania", vol I, nr. 3 şi 4, 1930—1931.

I d e m, (2) *Primitive Polynesian Economy*, London, 1939.

I d e m, (3) *History and Traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.

F o r t e s M., *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford, 1945.

F r a z e r J. G., *Totemism and Exogamy*, 4 vol., London, 1910.

F r e u d S., *Totem et Tabou*, trad. franceză, Paris, 1924.

G o l d e n w e i s e r A. A., (1) *Totemism, an Analytical Study*, în „Journal of American Folklore", vol. XXIII, 1910.

I d e m, (2) *Form and Content in Totemism*, în „American Anthropologist", vol. 20, 1918.

Handbook of American Indians, North of Mexico, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin nr. 30, 2 vol., Washington, 1907—1910.

H i l g e r S i s t e r M I, *Some early customs of the Menomini Indians*, în „Journal de la Société des Américanistes", t XLIX, Paris, 1960.

J a k o b s o n R, H a l l e M., *Fundamentals of Language*, 's-Gravenhage, 1956.

J e n n e s s D., *The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life*, Bulletin of the Canada Department of Mines, nr. 78, Ottawa, National Museum of Canada, 1935.

K i n i e t z W. V., *Chippewa Village. The Story of Katikitegon*, Cranbook Institute of Science, Detroit, Bull. nr. 25, 1947.

K r o e b e r A. L., (1) *Anthropology*, New York, 1923.

K r o e b e r A. L., (2) *Anthropology*, new ed., New York, 1948.

I d e m, (3) *Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis* (1920), în „The Nature of Culture", Chicago, 1952.

I d e m, (4) *Totem and Taboo in Retrospect* (1939), în *loc. cit.*

L a n d e s R, *Ojibwa Sociology*, Columbia University Contributions to Anthropology, vol XXIX, New York, 1937.

L a n e B. S., *Varieties of Cross-cousin marriage and Incest Taboos: Structure and Causality*, în: D o l e *and* C a r n e i r o, eds, *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, New York, 1960.

L é v i-S t r a u s s C., *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949

Linton R., *Totemism and the A.E.F.*, în „American Anthropologist", vol. 26, 1924.
Long J. K., *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791)*; Chicago, 1922.
Lowie R. H., (1) *Traité de sociologie primitive*, trad. franceză, Paris, 1935.
Idem, (2) *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York, 1934.
Idem, (3) *Social Organization*, New York, 1948.
Idem, (4) *On the Principle of Convergence in Ethnology*, în „Journal of American Folklore", vol. XXV, 1912.
McConnel U., *The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula*, în „Oceania", vol. I, nr. 1 şi 2, 1930—1931.
McLennan J. F., *The Worship of Animals and Plants*, în „The Fortnightly Review", London, vol. 6, 1869, vol. 7, 1870.
Malan V. D., McCone R. Clyde, *The Time Concept Perspective and Premise in the Socio-cultural Order of the Dakota Indians*, în „Plains Anthropologist", vol. 5, 1960.
Malinowski B., (1) *Magic, Science and Religion*, Boston, 1948.
Idem, (2) *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, New York, London, 2 vol., 1929.
Michelson T., *Explorations and Field-Work of the Smithsonian Institution in 1925*, în „Smithsonian Miscellaneous Collections", vol. 78, nr. 1, Washington, 1926.
Murdock G. P., *Social Structure*, New York, 1949, *Notes and Queries on Anthropology*, 6-e éd., London, 1951.
Piddington R., *An Introduction to Social Anthropology*, vol. I, Edinburgh-London, 1950.
Prytz-Johansen J., *The Maori and his Religion*, Copenhagen, 1954.
Radcliffe-Brown A. R, (1) *The Social Organization of Australian Tribes*, în „Oceania", vol. I, 1930—1931.
Idem, (2) *The Sociological Theory of Totemism* (1929), în *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, III, 1952.
Idem, (3) *Taboo* (1939), în *op. cit.*
Idem, (4) *The Comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951*, în „Journal of the Royal Anthropological Institute" vol. 81, parts I and II, 1951 (Published in 1952). (Republicat în: *Method in Social Anthropology*. Chicago, 1958, chap. V.).
Rivers W. H. R., *The History of Melanesian Society*, 2 vol., Cambridge, 1914.

R o u s s e a u J. J., (1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, în *Oeuvres mêlées*, nouv. éd., t. II, Londres, 1776.
I d e m, (2) *Essai sur l'origine des langues*, în *Oeuvres posthumes*, t. II, Londres, 1783.
S p e n c e r B., G i l l e n F. J., *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904.
S t a n n e r W. E. H., *Murinbata Kinship and Totemism*, în „Oceania", vol. 7, nr. 2, 1936—1937.
S t r e h l o w T. G. H., *Aranda Traditions*, Melbourne, 1947.
T h o m a s N. W., *Kinship Organizations and Group Marriage in Australia*, Cambridge, 1906.
T y l o r E. B., *Remarks on Totemism*, în „Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. I, 1899.
Van G e n n e p A., *L'Etat actuel du problème totémique*, Paris, 1920.
W a r n e r W. L., *A Black Civilization*, revised ed., New York, 1958.
W a r r e n W., *History of the Ojibways*, în „Minnesota Historical Collections", Saint-Paul, vol 5, 1885.
Z e l e n i n e D, *Le culte des idoles en Sibérie*, trad. franc., Paris, 1952.

GÎNDIREA SĂLBATICĂ

A l v i a n o F. d e, *Notas etnograficas sobre os Ticunas do Alto Solimões*, în „Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro", vol. 180, 1943.
A n d e r s o n A. J. O., D i b b l e C h. E., *Florentine Codex. Book 2*, Santa Fé, N. M., 1951.
A n d e r s o n E., *Plants, Man and Life*, Boston, 1952.
A n t h o n y H. G., *Field Book of North American Mammals*, New York, 1928.
A u g e r P., *Structures et complexités dans l'univers de l'antiquité à nos jours*, în „Cahiers d'histoire mondiale", vol. 6, nr. 3, Neuchâtel, 1960.
B a l a n d i e r G., Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale, în „Cahiers internationaux de sociologie", vol. 30, Paris, 1961.
B a l z a c H. d e, *La Comédie humaine*, Bibl. de la Pléiade, 10 vol., Paris, 1940—1950.

Barrett S. A., *Totemism among the Miwok*, în „Journal of American Folklore", vol. 21, Boston — New York, 1908.
Barrows D. P., *The Ethno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern California*, Chicago, 1900.
Bateson G., *Naven*, Cambridge, 1936.
Beattie J. H. M., *Nyoro Personal Names*, în „The Uganda Journal", vol. 21, nr. 1, Kampala, 1957.
Beckwith M. W., *Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies*, în „Memoirs of the American Folklore Society, vol. 32, New York, 1938.
Benedict P. K., *Chinese and Thai Kin numeratives*, în „Journal of the American Oriental Society", vol. 65, 1945.
Beidelman T. O., *Right and Left Hand among the Kaguru: A note on Symbolic Classification*, in „Africa", vol. 31, nr 3, London, 1961.
Bergson H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 88e éd., Paris, 1958.
Beth E. W., *Les Fondements logiques des mathématiques*, Paris, 1955.
Boas F., (1) *Introduction to: James Teit, „Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia"*, în *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 6, 1898.
Idem, (2) *Handbook of American Indian Languages*, part. I, în „Bulletin 40, Bureau of American Ethnology", Washington, D. C., 1911.
Idem, (3) *The Origin of Totemism*, în „American Anthropologist", vol. 18, 1916.
Idem, (4) *Ethnology of the Kwakiutl*, în „35th Annual Report, Bureau of American Ethnology", 2 vol. (1913—1914), Washington, D. C., 1921.
Idem, (5) *Mythology and Folk-Tales of the North American Indians.* Reprinted in: *Race, Language and Culture*, New York, 1940.
Bochet G., *Le Poro des Dieli*, în „Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire", vol. 21, nr. 1—2, Dakar, 1959.
Bowers A. W., *Mandan Social and Ceremonial Organization* Chicago, 1950.
Bröndal V., *Les Parties du discours*, Copenhague, 1928.
Brouillette B, *La Chasse des animaux à fourrure au Canada*, Paris, 1934.
Capell A., *Language and World View in the Northern Kimberley, W. Australia*, în „Southwestern Journal of Anthropology", vol. 16, nr. 1, Albuquerque, 1960.
Carpenter E., (Comunicare personală, 26—10—61).

Charbonnier G., *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, în „Les Lettres Nouvelles", 10, Paris, 1961.

Coghlan H. H., *Prehistoric Copper and some Experiments in Smelting*, în „Transactions of the Newcomen Society", 1940.

Colbacchini P. A., Albisetti P. C., *Os Bororos Orientais*, São Paulo — Rio de Janeiro, 1942.

Comte A., *Cours de philosophie positive*, 6 vol., Paris, n. éd., 1908.

Conklin H. C., (1) *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*. dizert. doctorat, Yale, 1954 (microfilm).

Idem (2) *Hanunóo Color Categories*, în „Southwestern Journal of Anthropology" vol. II, nr. 4, Albuquerque, 1955.

Idem, (3) *Betel Chewing abong the Hanunóo*, în „Proceedings of the 4th Fareastern Prehistoric Congress", Paper nr. 56, Quezon City (Nat Res. Council of the Philippines), 1958.

Idem, (4) *Lexicographical Treatment of Folk Taxomies*, mimeogr., 1960.

Cooke Ch. A, *Iroquois Personal Names — Their Classification*, în „Proceedings of the American Philosophical Society", vol. 96, fasc. 4, Philadelphia, 1952.

Cruz M., *Dos nomes entre os Bororos*, în „Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro", vol. 175 (1940), 1941.

Cunnison I. G., *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*, Manchester, 1959.

Delatte A., *Herbarius: Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bibl. de la Fac. de Phil. et Let. Univ. de Liège, fasc. LXXXI, Liège — Paris, 1938.

Dennett R. E, *Nigerian Studies*, London, 1910.

Dennler J. G., *Los nombres indigenas en guarani*, în „Physis", nr. 16, Buenos Aires, 1939.

Densmore F., (1) *Papago Music*, în „Buletin 90, Bureau of American Ethnology", Washington, D. C., 1929.

Idem, (2) *Mandan and Hidatsa Music*, în „Bulletin 80, Bureau of American Ethnology", Washington, D. C., 1923.

Diamond S., *Anaguta Cosmography: The Linguistic and Behavioral Implications*, în „Anthropological Linguistics", vol. 2, nr. 2, 1960.

Dickens Ch., *Great Expectations*, Complete Works, 30 vol., New York and London, s.d.

D i e t e r l e n G., (1) *Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais*, în „Journal de Psychologie normale et pathologique", 43e année, nr. 3, Paris, 1950.
I d e m, (2) *Classification des végétaux chez les Dogon*, în „Journal de la Société des Africanistes", tome XXII, Paris 1952.
I d e m, (3) *Parenté et Mariage chez les Dogon (Soudan français)*, în „Africa", vol. 26, nr. 2, London, April, 1956.
I d e m, (4) *Mythe et organisation sociale au Soudan français*, în „Journal de la Société des Africanistes", tome XXV, fasc. I et II, 1955.
I d e m, (5) *Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale*, în loc. cit., tome XXIX, fasc. I, Paris, 1959.
I d e m, (6) *Note sur le totémisme Dogon*, în „L'Homme", II, 1, Paris, 1962.
D o r s e y G. A., K r o e b e r A. L., *Traditions of the Arapaho*, Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropological Series, vol. 5, Chicago, 1903.
D o r s e y J. O., (1) *Osage Traditions*, 6th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1884—1885), Washington, D. C., 1888
I d e m, (2) *Siouan Sociology*, 15th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1893—1894), Washington, D. C., 1897.
D u p i r e M, *Situation de la femme dans une société pastorale (Peul nomades du Niger)*, în D. P a u l m e éd., *Femmes d'Afrique Noire*, Paris — La Haye, 1960.
D u r k h e i m E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 2e éd., Paris, 1925.
D u r k h e i m E., M a u s s M., *Essai sur quelques formes primitives de classification*, în „L'Année Sociologique", vol. 6, 1901—1902.
E l k i n A. P., (1) *Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism*, în „Oceania", vol. 4, nr. 1, 1933—1934.
I d e m, (2) *Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism*, în „Oceania", vol. 4, nr. 2, 1933—1934.
I d e m, (2a) *Cult Totemism and Mythology in Northern South Australia*, în „Oceania", vol. 5, nr. 2, 1934.
I d e m, (3) *Kinship in South Australia*, în „Oceania", vol. 8, 9, 10, 1937—1940.
I d e m, (4) *The Australian Aborigines*, Sydney-London, 3e éd., 1961.
E l m e n d o r f W. W., K r o e b e r A. L., *The Structure of Twana Culture*, în „Research Studies", Monographic Supplement, nr. 2, Pullman, Washington, 1960.

Elmore F. H., *Ethnobotany of the Navajo*, în „The University of New Mexico Bulletin", Monograph Series, vol. I, nr. 7, Albuquerque, 1943.

Evans-Pritchard E. E., (1) *Witchcraft*, în „Africa", vol. 8, nr. 4, London, 1955.

Idem, (2) *Nuer Religion*, Oxford, 1956

Idem, (3) *Zande Clans and Totems*, în „Man", vol. 61, art. nr. 147, London, 1961.

Firth R., (1) *Totemism in Polynesia*, în „Oceania", vol. I, nr. 3 şi 4, 1930—1931.

Idem, (2) *History and Traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.

Fischer J. L., Fischer A., Mahony F., *Totemism and Allergy*, în „The International Journal of Social Psychiatry", vol. 5, nr. 1, 1959.

Fletcher A. C., (1) *A Pawnee Ritual used when changing a Man's name*, în „American Anthropologist", vol. I, 1899.

Idem, (2) *The Hako: A Pawnee Ceremony*, 22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology (1900—1901), Washington, D. C., 1901.

Fletcher A. C, La Flesche F., *The Omaha Tribe*, 27th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1905—1906), Washington, D. C., 1911.

Fortune R. F., (1) *Omaha Secret Societies*, Columbia University Contributions to Anthropology, vol. 14, New York, 1932.

Idem, (2) *Sorcerers of Dobu*, New York, 1932.

Fourie L., *Preliminary Notes on Certain Customs of the Hei-/om Bushmen*, în „Journal of the Southwest Africa Society", vol. I, 1925—1926.

Fox C. E., *The Threshold of the Pacific*, London, 1924.

Fox R. B, *The Pinatubo Negritos: their useful plants and material culture*, în „The Philippine Journal of Science", vol. 81 (1952), nr. 3—4, Manila, 1953.

Frake Ch. O., *The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao*, în „American Anthropologist", vol. 63, nr. 1, 1961.

Frazer J. G, *Totemism and Exogamy*, 4 vol., London, 1910.

Freeman J. D., *Iban Augury*, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 117, Ie Afl., 'S-Gravenhage, 1961.

Freud S., *Totem et Tabou*. Trad. franceză, Paris, 1924.

Gardiner A. H, *The Theory of Proper Names. A Controversial Essay*, London, 2nd ed., 1954.

Geddes W. R., *The Land Dayaks of Sarawak*, Colonial Office, London, 1954.
Gilges W., *Some African Poison Plants and Medicines of Northern Rhodesia*, în „Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum", nr. 11, 1955.
Goldenweiser A. A., *On Iroquois Work*, Summary Report of the Geological Survey of Canada. Ottawa, Departament of Mines, 1913.
Grzimek B., *The Last Great Herds of Africa*, în „Natural History", vol. 70, nr. 1, New York, 1961.
Haile Father B., *Origin Legend of the Navaho Flintway*, Chicago, 1943.
Haile Father B., Wheelwright M. C., *Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-Reaching Rite*, Navajo Religion Series, vol. 3, Santa Fe, 1949.
Hallowell A. I., *Ojibwa Ontology, Behavior and World View*, în S. Diamond, ed., *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, 1960.
Hampate Ba A., Dieterlen G., *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul*, în „Cahiers de l'Homme", nouvelle série I, Paris — La Haye, 1961.
Handy E. S. Craighill, Pukui M. Kawena, *The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawai'i*. The Polynesian Society, Wellington, N. Z, 1958.
Harney W. E., *Ritual and Behaviour at Ayers Rock*, în „Oceania", vol. 31, nr. 1, Sydney, 1960.
Harrington J. P., *Mollusca among the American Indians*, în „Acta Americana", vol. 3, nr. 4, 1945.
Hart C.W.M., *Personal Names among the Tiwi*, în „Oceania", vol. 1, nr. 3, 1930.
Hediger H., *Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and Circus* (transl. from German), London, 1955.
Henderson J., Harrington J. P., *Ethnozoology of the Tewa Indians*, în Bulletin nr. 56, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., 1914.
Henry J., *Jungle People. A. Kaingáng Tribe of the Highland of Brazil*, New York, 1941.
Hernandez Th., *Social Organization of the Drysdale River Tribes, North-West Australia*, în „Oceania", vol. II, 1940—41.
Heyting A., *Les Fondements des Mathématiques*, Paris, 1955.

Hoffman W. J., *The Menomini Indians*, 14th Annual Report. Bureau of American Ethnology, part I (1892—93), Washington, D. C., 1896.
Hollis A. C., *The Nandi, their Language and Folklore*, Oxford, 1909.
Hubert R., Mauss M., (1) *Mélanges d'histoire des religios*, 2e éd., 1929.
Idem, (2) *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, în „L'Année Sociologique", tome VII, 1902—1903, în Mauss M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950.
Ivens W. G., *Melanesians of the South-East Solomon Islands*, London, 1927.
Jakobson R., *Concluding Statement: Linguistics and Poetics*, în Thomas A. Sebeok, ed., *Style in Language*, New York — London, 1960.
Jakobson R., Halle M., *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956.
Jenness D., (1) *The Indian's Interpretation of Man and Nature* Transactions, Royal Society of Canada, Section II, 1930.
Idem, (2) *The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life*, în „Bulletins of the Canada Department of Mines", National Museum of Canada, nr. 78, Ottawa, 1935.
Idem, (3) *The Carrier Indians of the Bulkley River*, în „Bulletin", nr. 133, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., 1943.
Jensen B., *Folkways of Greenland Dog-Keeping*, în *Folk*, vol, 3, Copenhague, 1961.
K. W., *How Foods Derive their Flavor* (rezumatul unei comunicări a lui E. C. Crocker la „Eastern New York Section of the American Chemical Society"), în „The New York Times", May 2, 1948.
Kelly C. Tennant, *Tribes on Cherburg Settlement, Queensland*, în „Oceania", vol. 5, nr. 4, 1935.
Kinietz W. V., *Chippewa Village. The Story of Katikitegon*, în „Buletin" nr. 25, Cranbrook Institute of Science, Detroit, 1947.
Koppers W., *Die Bhil in Zentralindien*, Wien, 1948.
Krause A., *The Tlingit Indians*. Transl. by E. Gunther, Seattle, 1956.
Krige E. J., J. D., *The Realm of a Rain Queen*, Oxford, 1943.
Kroeber A. L., (1) *Zuñi Kin and Clan*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 18, part II, New York, 1917.
Idem (2) *Handbook of the Indians of California*, în „Bulletin" nr. 78, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., 1925.

Krott P., *Ways of the Wolverine*, în „Natural History", vol. 69, nr. 2, New York, 1960.

La Barre W., *Potato Taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia*, în „Acta Americana", vol. 5, nr. 1—2, 1947.

La Flesche F., (1) *Right and Left in Osage Ceremonies*, Holmes Anniversary Volume, Washington, D. C., 1916.

Idem (2) *The Osage Tribe. Rites of the Chiefs: Sayings of the Ancient Men*, 36th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1914—1915), Washington, D. C., 1921.

Idem (3) *The Osage Tribe. The Rite of Vigil*, 39th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1917—1918), Washington, D. C., 1925.

Idem (4) *The Osage Tribe. Child Naming Rite*, 43rd Annual Report, Bureau of American Ethnology (1925—1926), Washington, D. C., 1928.

Idem (5) *The Osage Tribe. Rite of the Wa—Xo'—Be*, 45th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1927—1928), Washington, D. C., 1930.

Laguna F. de, *Tlingit Ideas about the Individual*, în „Southwestern Journal of Anthropology", vol. 10, nr. 2, Albuquerque, 1954.

Larock V., *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inferieures*, Paris, 1932.

Leighton A. H., D. C., *Gregorio, the Hand-Trembler, A Psychobiolo gical Personality, Study of a Navaho Indian*, în „Papers of the Peabody Museum", Harvard University, vol. 40, nr. 1, Cambridge, Mass., 1949.

Lévi-Strauss C, (1) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

Idem (2) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.

Idem (3) *Documents Tupi-Kawahib*, în *Miscellanea Paul Rivet*, Octogenario Dicata, Mexico, 1958.

Idem (4) Collège de France, catedra de anthropologie socială. Lecție inaugurală din 5 ianuarie 1960. Paris, 1960.

Idem (5) *La Structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp*, Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée (Recherches et dialogues philosophiques et économiques, 7), nr. 99, Paris, 1960.

Idem (6) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

Lienhardt G., *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, London, 1961.

Loeb E. M., *Kuanyama Ambo Magic*, în „Journal of American Folklore", vol. 69, 1956.
Long J. K., *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader* (1791), Chicago, 1922.
Manu (The Laws of), *The Sacred Books of the East*, ed. by F. Max Müller, vol. 25, Oxford, 1886.
McClellan C., *The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremonialism*, în „Southwestern Journal of Anthropology", vol. 10, nr. 1, Albuquerque, 1954.
McConnel U., *The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula*, în ‚Oceania", vol. 1, nr. 1 şi 2, 1930—31.
Marsh G. H., Laughlin W. S., *HumanAnatomicalKnowledge among the Aleutian Islanders*, în „Southwestern Journal of Anthropology", vol. 12, nr. 1, Albuquerque, 1956.
Mauss M., (Cf. Hubert şi Mauss, Durkheim şi Mauss). *L'âme et le prénom*, Bulletin de la Société française de Philosophie, Séance du 1er juin 1929 (29e année).
Meggitt M. J., *The Bindibu and Others*, în „Man", vol. 61, art. nr. 172, London, 1961.
Michelson T., (1) *Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs*, 40th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1918—1919), Washington, D. C., 1925.
Idem, (2) *Fox Miscellany*, Bulletin nr. 114, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., 1937.
Middleton J., *The Social Significance of Lugbara Personal Names*, în „The Uganda Journal", vol. 25, nr. 1, Kampala, 1961.
Mooney J., *The Sacred Formulas of the Cherokee*, 7th Annual Report. Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., 1886.
Needham R., (1) *The System of Teknonyms and Death-Names of the Penan*, în „Southwestern Journal of Anthropology", vol. 10, nr. 4. Albuquerque, 1954.
Idem, (2) *A Penan Mourning-Usage*, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 110, 3e Afl., 'S-Gravenhage, 1954.
Idem (3) *The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism*, în „Africa", vol. 30, nr. 1, London, 1960.
Idem, (4) *Mourning Terms*, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 115, Ire Afl., 'S-Gravenhage, 1959.
Nelsen E. W., *Wild Animals of North America*, Washington, D. C., 1918.

Nsimbi N. B., *Baganda Traditional Personal Names*, în „The Uganda Journal", vol. 14, nr. 2, Kampala, 1950.
Parsons E. C., *Hopi and Zuñi Ceremonialism*, în „Memoirs of the American Anthropological Association", nr. 39, Menasha, 1933.
Paso y Troncoso F. del, *La Botánica entre los Nahuas*, în „Anales Mus. Nac. Mexic." tome III, Mexico, 1886.
Peirce Ch. S, *Logic as Semiotic: the Theory of Signs*, în J. Buchler, ed, *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, London. 3rd ed., 1956.
Pink O, *Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country*, în „Oceania", vol. 4, nr. 2, Sydney, 1933—1934.
Radcliffe-Brown A. R, (1) *The Social Organization of Australian Tribes*, în „Oceania", vol. I, nr. 2, 1930—1931.
Idem (2) *The Comparative Method in Social Anthropology*, Huxley Memorial Lecture for 1951, în „Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 81, parts I and II, 1951 (Published 1952). Republicat în *Method in Social Anthropology*, Chicago, 1958, cap. V.
Idem, (3) *Introduction* în A. R. Radcliffe-Brown *and* Daryll Forde, eds., *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, 1950.
Radin P., (1) *The Winnebago Tribe*, 37th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1915—1916), Washington D. C., 1923.
Idem, (2) *Mexican Kinship Terms*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 31, Berkely, 1931.
Rasmussen K, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, Report of the Fifth Thule Expedition, vol. 9, Copenhague, 1932.
Read K. E., *Leadership and Consensus in a New Guinea Society*, în „American Anthropologist", vol. 61, nr. 3, 1959.
Reichard G. A., (1) *Navajo Classification of Natural Objects*, în „Plateau", vol. 21, Flagstaff, 1948.
Idem, (2) *Navaho Religion. A Study of Symbolism*, 2 vol., Bollingen, Series XVIII, New York, 1950.
Reko B. P., *Mitobotanica Zapoteca*, Tacubaya, 1945.
Retz Cardinal de, *Mémoires. Bibliothèque de la Pleiade*, Paris, 1949.
Risley H. H., *Tribes and Castes of Bengal*, 4 vol., Calcutta, 1891.
Ritzenthaler R., *Totemic Insult among the Wisconsin Chippewa*, în „American Anthropologist", vol. 47, 1945.
Rivers W. H. R., *Island-Names in Melanesia*, în „The Geographical Journal", London, May, 1912.
Robbins W. W., Harrington J. P., Freire-Marreco B., *Ethno-*

botany of the Tewa Indians, în Bulletin nr. 55, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., 1916.
Rocal G., *Le Vieux Périgord*, 3e éd., Paris, 1928.
Rolland E., (1) *Faune populaire de la France*, tome II, *Les Oiseaux sauvages*, Paris, 1879.
Idem, (2) *Flore populaire de la France*, tome II, Paris, 1899.
Roscoe J., *The Baganda: An Account of their Native Customs and Beliefs*, London, 1911.
Rousseau J. J., (1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, în *Oeuvres mêlées*, tome II, nouvelle éd., Londres, 1776.
Idem (2) *Essai sur l'origine des langues*, în *Oeuvres posthumes*, tome II, Londres, 1783.
Russell B., *The Philosophy of Logical Atomism*, în „The Monist", 1918.
Russell F., *The Pima Indians*, 26th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1904—1905), Washington, D C., 1908.
Sartre J. P, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960.
Saussure F. de, *Cours de Linguistique générale*, 2e ed., Paris, 1922.
Schoolcraft H. R, cf. Williams.
SEDEIS (Société d'Études et de Documentation Économiques, Industrielles et Sociales), Bulletin nr. 796, supplément „Futuribles", nr. 2, Paris, 1961.
Sharp R. Lauriston, *Notes on Northeast Australian Totemism*, în *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia*, Papers of the Peabody Museum, Harvard University, vol. 20, Cambridge, Mass., 1943.
Sebillot P., *Le Folklore de France*, tome III, *La Faune et la flore*, Paris, 1906.
Simpson G. G., *Principles of Animal Taxonomy*, New York, 1961.
Skinner A., (1) *Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians*, în „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History", vol. 13, part I, New York, 1913.
Idem, (2) *Observations on the Ethnology of the Sauk Indians*, în „Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee", vol. 5, nr. 1, 1923—1925.
Idem, (3) *Ethnology of the Ioway Indians*, în „Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee", vol. 5, nr. 4, 1926.
Smith A H., *The Culture of Kabira, Southern Ryūkyū Islands*, în

„Proceedings of the American Philosophical Society", vol. 104, nr. 2, Philadelphia, 1960.
Smith Bowen E., *Le Rire et les songes* (Return to Laughter, trad. franceză), Paris, 1957.
Speck F. G., (1) *Reptile Lore of the Northern Indians*, în „Journal of American Folklore", vol. 36, nr. 141, Boston — New York, 1923.
Idem, (2) *Penobscot Tales and Religious Beliefs*, în „Journal of American Folklore", vol. 48, nr. 187, Boston — New York, 1935.
Spencer B., Gillen F. J., *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904.
Stanner W. E. H., (1) *Durmugam, A Nangiomeri (Australia)*, în J. B. Casagrande, ed., *In the Company of Man*, New York, 1960.
Idem, (2) *On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of a Riteless Myth*, în „Oceania", vol. 31, nr. 4, 1961.
Stephen A. M., *Hopi Journal*, ed. by E. C. Parsons, 2 vol., *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 23, New York, 1936.
Strehlow C., *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien*, 4 vol. Frankfurt am Main, 1907—1913.
Strehlow T. G. H., *Aranda Traditions*, Melbourne, 1947.
Sturtevant W. C., *A Seminole Medicine Maker*, in J. B. Casagrande, ed., *In the Company of Man*, New York, 1960.
Swanton J. R., (1) *Social Organization and Social Usages of the Indians Creek Confederacy*, 42nd Annual Report, Bureau of the American Ethnology (1924—1925), Washington, D. C., 1928.
Idem, (2) *Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians*, 44th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1926—1927), Washington, 1928.
Tessmann G., *Die Pangwe, Völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes*, 2 vol., Berlin, 1913.
Thomas N. W., *Kinship Organisations and Group Marriage in Australia*, Cambridge, 1906.
Thomson, D. F., *Names and Naming in the Wik Monkan Tribes*, în „Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 76, part II, London, 1946.
Thurnwald R., *Bánaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea*, în „Memoirs of the American Anthropological Association", vol. 3, nr. 4, 1916.
Thurston E., *Castes and Tribes of Southern India*, 7 vol., Madras, 1909.

T o z z e r A. M., *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, Archaeological Institute of America. Report of the fellow in American Archaeology (1902—1905), New York, 1907.
T u r n e r G., *Samoa a Hundred Years ago and Long Before* . . ., London, 1884.
T u r n e r V. W., (1) *Lunda Rites and Ceremonies*, în „Occasional Papers. Rhodes-Livingstone Museum", nr. 10, Manchester, 1953.
I d e m (2) *Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques*, în „The Rhodes-Livingstone Papers", nr. 31, Manchester, 1961.
T y l o r E. B, *Primitive Culture*, 2 vol., London, 1871.
V a n G e n n e p A., *L'Etat actuel du problème totémique*, Paris, 1920.
V a n G u l i k R. H., (1) *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, 3 vol., Tokyo, 1951.
I d e m, (2) *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.
V a n z o l i n i P. E., *Notas sôbre a zoologia dos Indios Canela*, în „Revista do Museu Paulista", N. S., vol. 10, São Paulo, 1956—1958.
V e n d r y e s J., *Le Langage. Introduction linguistique a l'histoire*, Paris, 1921
V e s t a l P. A. *Ethnobotany of the Ramah Navaho*, în „Papers of the Peabody Museum", Harvard University, vol. 40, nr. 4, Cambridge, Mass. 1952.
V o g t E Z., *On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology*, în „American Anthropologist", vol. 62, nr. 1, 1960.
V o t h H. R., (1) *The Oraibi Soyal Ceremony*, în „Field Columbian Museum". Publ. 55, Anthropological Series, vol. 3, nr. 1, Chicago, 1901.
I d e m (2) *The Oraibi Powamu Ceremony*, în „Field Columbian Museum", Anthropological Series, vol. 3, nr. 2, Chicago, 1901.
I d e m (3) *Hopi Proper Names*, în „Field Columbian Museum", Publication 100. Anthropological Series, vol. 6, nr. 3, Chicago, 1905.
I d e m (4) *The Traditions of the Hopi*, în „Field Columbian Museum", Publ 96. Anthropological Series, vol. 8, Chicago, 1905.
I d e m (5) *Brief Miscellaneous Hopi Papers*, în „Field Museum of Natural History", Publ. 157. Anthropological Series, vol. II, nr. 2, Chicago. 1912.
W a l k e r A. R a p o n d a, S i l l a n s R., *Les Plantes utiles du Gabon*, Paris, 1961.
W a l l i s W. D, *The Canadian Dakota*, în *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 41, part I, New York, 1947.

W a r n e r W. L l o y d, *A Black Civilization*. Revised edition, New York, 1958.

W a t e r m a n T. T., *Yurok Geography*, în „University of California Publications in American Archaeology and Ethnology", vol. 16, nr. 5, Berkeley, 1920.

W h i t e C. M. N., (1) *Elements in Luvale Beliefs and Rituals*, în „The Rhodes-Livingstone Papers", nr. 32, Manchester, 1961.

I d e m, (2) (J. C h i n j a v a t a and L. E. M u k w a t o.) *Comparative Aspects of Luvale Puberty Ritual*, African Studies, Johannesburg, 1958.

W h i t e L. A., *New Material from Acoma*, în Bulletin nr. 136, Bureau of American Ethnology, Washington D. C. 1943.

W h i t i n g A. F., *Ethnobotany of the Hopi*, în „Bulletin" nr. 14, Museum of Northern Arizona, Flagstaff, 1950.

W i l l i a m s M. L. W., *Schoolcraft's Indian Legends*, Michigan U. P., 1956.

W i l s o n G. L., *Hidatsa Eagle Trapping*, în *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 30, part IV, New York, 1928.

W i r z P., *Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, I Band, Teil II, 1922.

W i t k o w s k i G. J., *Histoire des accouchements chez tous les peuples*, Paris. 1887.

W o e n s d r e g t J., *Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes*, în „Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen", vol. 65, nr. 3, Batavia, 1925.

W o r s l e y P., *Totemism in a Changing Society*, în „American Antropologist", vol. 57, nr. 4, 1955.

W y m a n L. C., H a r r i s S. K., *Navaho Ethnobotany*, University of New Mexico, Bulletin, nr. 366, Anthropological Series, vol. 3, nr. 4, Albuquerque, 1941.

Z a h a n D., *Sociétés d'initiation Bambara*, Paris — La Haye, 1960.

Z e g w a a r d G. A., *Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea*, în „American Anthropologist", vol. 61, nr. 6, 1959.

Z e l e n i n e D., *Le culte des idoles en Sibérie*, Trad. franceză, Paris, 1952.

Indice de nume

Legendele planşelor

I. François *Clouet. Portretul Elisabetei de Austria,* detaliu foto Muzeul Luvru).

II. *Măciuca indigenilor tlingit (Alaska) pentru uciderea peştilor.* Lungimea — 56 cm. Proprietatea autorului (foto Huillard).

III. *Desene de Ch. Le Brun. După L. Métivet, Fizionomia umană comparată cu fizionomia animalelor,* Paris, 1917 (Bibl. Naţională).

IV. *Desene de Grandville, extrase din Metamorfozele zilei,* Paris, 1853 (Bibl. Naţională).

V. *Alfabetul păsărilor.* Păsări diverse Nr. 115, *Gangel,* Metz (Muzeul Naţional al artelor şi tradiţiilor populare, cat. N. N. 50—39—2583, Foto Huillard).

VI. *Societatea animalelor.* Caricaturi *Gangel,* Metz (Muzeul Naţional al Artelor şi tradiţiilor populare, cat. Nr. 53—86—5120. Foto Huillard).

VII. *Ciuringa indigenilor Aranda, din piatră, 19×17 cm.* Proprietatea d-lui Edgar Raynaud. Regiunea de provenienţă: Alice Springs, teritoriul de Nord, Australia, decembrie 1956 (foto Bandy).

VIII. *Acvarele Aranda.* Sus: „Patrulă călare pe cămile" de *Reuben Pareroultja.* Jos: „Orpara. Western Mac Donnell Range" de *Albert Namatjira* (foto Serviciile de informaţii australiene).

Tabla de materii

REDACTOR: AUREL DICU
TEHNOREDACTOR: GHEORGHE POPOVICI

COLI DE TIPAR: 30,00 + 8 PAG. PLANȘE
INDICI PENTRU CLASIFICAREA ZECIMALĂ:
PENTRU BIBLIOTECILE MARI: 5A : 91 (.)
PENTRU BIBLIOTECILE MICI: 5 A

ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ
STRADA BRASSAI Nr. 5—7
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA
COMANDA Nr. 152